UNIVERSIDAD INTERCONTINENTAL

Intersticios

FILOSOFÍA • ARTE • RELIGIÓN

ISSN 1665-7551

MÉXICO • JULIO-DICIEMBRE, 2024 • ENERO-JUNIO, 2025 • AÑO 28-29 • NÚM. 61/62

ORP
Alonso Manuel Escalante

X Aniversario del ORP

Intersticios

FILOSOFÍA • ARTE • RELIGIÓN

UNIVERSIDAD INTERCONTINENTAL

La revista *Intersticios* del programa académico de Filosofía, Instituto Intercontinental de Misionología de la Universidad Intercontinental, es un proyecto editorial que se interesa en fomentar el encuentro y la profundización de las ideas que nos anteceden, así como en producir y desarrollar nuevas vertientes de pensamiento y discusión. Cada uno de sus volúmenes recorre y suscita las zonas de encuentro de la filosofía (sección monográfica), el arte y la religión (tercera sección) consigo mismos y entre sí, al tiempo que busca no sólo la convivencia entre la filosofía de la cultura, la hermenéutica filosófica, el pensamiento de inspiración cristiana y la tradición clásica (*Dossier*), sino también un nuevo resultado teórico irreductible a cada una de las líneas por separado. Éste es nuestro perfil teórico, que insiste en el tema principal de la apertura al decir del otro, como reto común a estas mismas expresiones teóricas que así contienen en su propio estatus discursivo la múltiple determinación de los intersticios: los mismos que la revista en su conjunto reconoce como la marca tensional de los tiempos de hoy, y para la que la filosofía, el arte y la religión no pueden menos que promover un plus de sentido y creatividad.

Universidad Intercontinental

Rector
Mtro. Hugo Antonio Avendaño Contreras

Vicerrectora
Dra. Gabriela Martínez Iturribarría

Dirección General de Administración y Finanzas
Ing. Raúl Navarro Garza

Dirección General de Formación Integral
Pbro. Miguel Ángel Ramírez Flores

Instituto Intercontinental de Misionología
Pbro. Gerardo López Vela

Los artículos presentados en esta publicación son sometidos a doble dictamen ciego. El contenido es responsabilidad exclusiva de sus autores.

Intersticios se incluye en los siguientes índices: Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades (Clase); Base de datos de Revistas de Filosofía (Filos); Centro de Recursos Documentales e Informáticos de la oei; Sistema Regional de Información en Línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal (Latindex), y Elton B. Stephens Company (Ebsco).

Correspondencia y suscripciones:
UIC, Universidad Intercontinental, A. C., Insurgentes Sur 4303, C. P. 14420, Alcaldía Tlalpan, Ciudad de México. Tel. 5573 8544, ext. 4446. Correo electrónico: intersticios@uic.edu.mx

Suscripción anual (dos números): $240.00 (residentes en México) $45.00 USD (extranjero). Más gastos de envío.

Se permite la reproducción de estos materiales, citando la fuente y enviando a nuestra dirección dos ejemplares de la obra en que sean publicados.

Diseño y formación: Martha Olvera Castro

Intersticios
Filosofía · Arte · Religión

Año 28-29, núm. 61-62, julio-diciembre, 2024 y enero-junio 2025.

Director académico: Ramiro A. Gómez Arzapalo Dorantes.
Coordinador del número: Ramiro A. Gómez Arzapalo Dorantes.

Consejo Editorial
Yolanda Angulo Parra (Centro de Estudios Genealógicos para la Investigación de la Cultura en México y América Latina), Mauricio H. Beuchot Puente (Universidad Nacional Autónoma de México), Mario Casanueva (Universidad Autónoma Metropolitana, México), Pablo Castellanos (Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla), Miguel Concha Malo (Academia Mexicana de Derechos Humanos), Paulette Dieterlen (Universidad Nacional Autónoma de México), Raúl Fornet-Betancourt (Missionswissenschaftliches Institut Missio e.V. Lateinamerikareferat, Alemania), Manuel Fraijó Nieto (Universidad Nacional de Educación a Distancia, España), Luis Garagalza (Universidad del País Vasco, España), Paul Gilbert (Universitá Pontificia Gregoriana, Italia), Guillermo Hurtado (Universidad Nacional Autónoma de México), Martha Patricia Irigoyen Troconis (Universidad Nacional Autónoma de México), Carlos Kohn Wacher (Universidad Central de Venezuela), Efraín Lazos Ochoa (Universidad Nacional Autónoma de México), Jorge Enrique Linares Salgado (Universidad Nacional Autónoma de México), Mauricio López Noriega (Instituto Tecnológico Autónomo de México), Pablo Muchnik (Siena College, Nueva York), Teresa Oñate y Zubía van Hoye Desmet (Universidad Nacional de Educación a Distancia, España), José A. Pérez Tapias (Universidad de Granada, España), Carolina Ponce Hernández (Universidad Nacional Autónoma de México), Francisco Rodríguez Adrados (Universidad de Salamanca, España), Cristina Sánchez Muñoz (Universidad Autónoma de Madrid, España), Gonzalo Serrano E. (Universidad Nacional de Colombia), Verónica Tozzi (Universidad de Buenos Aires, Argentina), Héctor Zagal Arreguín (Universidad Panamericana, México), José Francisco Zúñiga García (Universidad de Granada, España).

Consejo de Redacción
Jesús Ayaquica Martínez (Universidad Intercontinental, México), Alberto Constante López (Universidad Nacional Autónoma de México), Leticia Flores Farfán (Universidad Nacional Autónoma de México), Ramiro A. Gómez Arzapalo Dorantes (Universidad Intercontinental, México), Eva González Pérez (Universidad Intercontinental, México), Manuel Guillén (Universidad Intercontinental, México), Alejandra Montero González (Universidad Intercontinental, México), María Teresa Muñoz Sánchez (Universidad Intercontinental, México), María Rosa Palazón Mayoral (Universidad Nacional Autónoma de México), Raúl Pavón Terveen (Universidad Intercontinental, México), Rocío del Alva Priego Cuétara (Universidad Intercontinental, México), Ricardo Rivas García (Universidad Intercontinental, México), Jesús Valle Torres (Universidad Intercontinental, México).

Intersticios es una publicación semestral de la UIC Universidad Intercontinental A. C. Editor responsable: Carlos Ramírez Cacho. Número de certificado de la reserva otorgado por el Instituto Nacional de Derechos de Autor: 04-2003-031713005200-102. Número de Certificado de Licitud de Título: 12786. Número de Certificado de Licitud de Contenido: 10358. Asignación del ISSN: 1665-7551. Dirección: Insurgentes Sur 4135 y 4303, Santa Úrsula Xitla, C. P. 14420, Alcaldía Tlalpan, Ciudad de México. Distribuidor: UIC, Universidad Intercontinental, A. C., Insurgentes sur 4135 y 4303, Santa Úrsula Xitla, C. P. 14420, Tlalpan, Ciudad de México.

Índice

Una década en la traza de la religiosidad popular **8**
Gerardo López Vela

Presentación **16**
Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes

I. MONOGRÁFICO / ARTE Y RELIGIÓN **35**
El Observatorio Intercontinental de la Religiosidad Popular "Alonso Manuel Escalante". Itinerario de una década de interacción académica interdisciplinar e interinstitucional. **36**
Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes

Encrucijada. A 10 años de la fundación del Observatorio de Religiosidad Popular **68**
Alejandro Gabriel Emiliano Flores

El principio de la unidad del ser humano en la religiosidad popular **82**
Wilfrido Ahedo Ángeles

San Judas Tadeo: devoción e identidad juvenil **106**
Ernesto Mejía Mejía

Las incisiones de la posmodernidad en la esfera religiosa y en la conformación de los identitarios colectivos juveniles **120**
María del Carmen Ortiz Hidalgo

Cosmovisión y ciclo de fiestas de invierno en los pueblos originarios del Surponiente de la Ciudad de México **136**
María Elena Padrón Herrera

Piedad popular en la semana santa de Cuajimalpa **162**
David Rico Rocha

Mirada contemporánea a la festividad de Santiago apóstol en tres municipios del Estado de México: Jiquipilco, Temoaya y Tianguistenco **182**
María Teresa Jarquín Ortega y María del Carmen Ortiz Hidalgo

Fiestas, danzas y compadrazgos como estrategias de reproducción cultural en san Miguel Almaya, 1920-2020 **204**
Gerardo González Reyes

De copal y de ollas, la ofrenda para el facsímil del Dios Jaguar de San Martin Pajapan **236**
Adelina Suzan Morales

La contemporaneidad en el ritual de petición de lluvias a los Aires: nuevas prácticas, antiguos elementos **260**
Alicia María Juárez Becerril

Pregonando la fe. Orgullo y tradición de un pueblo: La mayordomía y el carnaval de los locos en San Francisco Tlalcilalcalpan durante el periodo de 1960-2015 **274**
Sonia González de la Cruz

El Baile de la Dote (o los regalos) en los ritos nupciales oaxaqueños **312**
Ana Laura Vázquez Martínez

Las expresiones de la religiosidad popular en la construcción del territorio de los barrios en San Andrés Cholula. Un acercamiento etnográfico. **342**
Angélica Correa de la Garza

Oraciones para curar el maíz: el trabajo agrícola entre los pueblos nahuas de México **360**
María del Carmen Macuil García

La emergencia del culto cristológico en el paraje de las cuevas de Chalma. Primeros acercamientos **382**
Magdalena Pacheco Régules

Actividades Sagradas: procesiones, peregrinaciones, romerías, rogativas, ritos de purificación, ritos de intensificación, bendiciones **402**
Luis Fernando Botero Villegas

Valor e importancia del canto litúrgico en lengua vernácula, como expresión de la cultura y el sentido religioso de los pueblos de México **450**
Abel Heriberto Ayala Berber

Expresiones religiosas contra la termoeléctrica del PIM, en Huexca, Morelos **474**
Ana Laura Rivas Sánchez

II. *DOSSIER* **495**

Lesiones y transformaciones psicofísicas en la vivencia de la fe cristiana **496**
José Alberto Hernández Ibáñez

Comprensión, vida y mundo histórico desde la hermenéutica de Wilhem Dilthey **514**
Aldo Alejandro Camacho

III. RESEÑAS **525**

Reseña: Colección: "Estudios Interdisciplinarios sobre religiosidad popular. Compendio Conmemorativo del ORP". Saga jubilar por la primera década de vida del ORP. **526**
Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes

Reseña del libro: *Religiosidad Popular indígena en México y Perú. Estudios comparativos,* de Alicia María Juárez Becerril **530**
Minerva López Millán

Reseña: *Religiosidad Popular Urbana,* Jesús Antonio Serrano Sánchez y Alejandro Gabriel Emiliano Flores (Coordinadores). **536**
Elizabeth Judd

Reseña: *Mis hermanas las ánimas. Teología de los ritos fúnebres en la Sierra Sur del Estado de Oaxaca,* de Karla Esmeralda Tello Ortega Jesús se estremeció y conmovió. Inculturación del Evangelio desde el rezo de difuntos **544**
Alejandro Gabriel Emiliano Flores

Reseña: *Hermenéutica analógica de la facticidad humana. Introducción a la antropología filosófica de Mauricio Beuchot,* de Aldo Alejandro Camacho González **552**
Emanuel Cubias Ibarra

IV. CARPETA GRÁFICA **557**

Arrieros somos y en el camino andamos. Poemas e imágenes *In Memoriam* Dr. Jesús Antonio Serrano Sánchez **558**
Alejandro Gabriel Emiliano Flores

Una década en la traza de la religiosidad popular

Religiosidad popular resulta un término ambiguo, por un lado, religiosidad hace pensar en una forma de creencia que no coincide con la institucional. Por el otro, popular resulta más complejo; en sentido ideológico alude a una estructura política, y a la vez en un sentido social alude a división de clases. Considerado de forma estética se refiere a algo no académico. Religiosidad popular se contrapone a religiosidad aristocrática o de la clase dominante, y a religión oficial. Por lo tanto, a quien la práctica se le tipifica como gente simple, poco educada, ya que mezcla la religión, el folclor, la superstición y la magia.

Esta concepción remite a la historia; después del medievo, la Ilustración desplazó la religión por la ciencia y la redujo a un lugar primitivo, mítico y privado, en contraposición con lo moderno, verdadero y comprobable de la ciencia, que paso a ser la única con ciudadanía pública; asimismo, la Reforma Protestante la descarta al proclamar que sólo la fe y la Escritura salvan, cualquier otra acción simbólica o práctica religiosa no tiene cabida, pues son inútiles para alcanzar la salvación.

De aquí la importancia de realizar un análisis formal y sistemático para su comprensión, pues el impacto en el tejido religioso, social y político es efectivo e innegable. En estos 10 años la ORP ha permitido una aproximación a esta realidad viva y dinámica de tal fenómeno religioso, lo que ha ayudado a ponderar su influjo y calibrar su significado.

La religiosidad popular no es exclusiva del cristianismo, es un componente de las religiones del mundo, que tiene sus características y matices propios conforme a la tierra que la vio germinar.

En el cristianismo católico después del Concilio Vaticano II se permitió una apertura hacia las particularidades de la práctica pastoral en las iglesias locales, de tal forma que en ellas se valoran y analizan las experiencias religiosas con menos rigor, al mismo tiempo que se descubre

la importancia de sus expresiones, y el soporte espiritual para la gente en sus localidades, la que debe ser acompañada y reorientada.

Tal fue lo que permitió a los obispos latinoamericanos tropicalizar el contenido de los documentos del Concilio Vaticano II, en su asamblea de 1968 en la ciudad de Medellín, Colombia, y afirmar:

> 2. La expresión de la religiosidad popular es fruto de una evangelización realizada desde el tiempo de la Conquista, con características especiales. Es una religiosidad de votos y promesas, de peregrinaciones y de un sinnúmero de devociones, basada en la recepción de los sacramentos, especialmente del bautismo y de la primera comunión, recepción que tiene más bien repercusiones sociales que un verdadero influjo en el ejercicio de la vida cristiana.
>
> Se advierte en la expresión de la religiosidad popular una enorme reserva de virtudes auténticamente cristianas, especialmente en orden a la caridad, aun cuando muestre deficiencias en su conducta moral. Su participación en la vida cultural oficial es casi nula y su adhesión a la organización de la iglesia es muy escasa.
>
> Esta religiosidad, más bien de tipo cósmico, en la que Dios es respuesta a todas las incógnitas y necesidades del hombre, puede entrar en crisis, y de hecho ya ha comenzado a entrar, con el conocimiento científico del mundo que nos rodea.
>
> 4. Al enjuiciar la religiosidad popular no podemos partir de una interpretación cultural occidentalizada, propia de las clases media y alta urbanas, sino del significado que esa religiosidad tiene en el contexto de la sub-cultura de los grupos rurales y urbanos marginados…
>
> Sus expresiones pueden estar deformadas y mezcladas en cierta medida con un patrimonio religioso ancestral, donde la tradición ejerce un poder casi tiránico; tienen el peligro de ser fácilmente influidas por prácticas mágicas y supersticiones que revelan un carácter más bien utilitario y un cierto temor a lo divino, que necesitan de la intercesión de seres más próximos al hombre y de expresiones más plásticas y

> concretas. Esas manifestaciones religiosas pueden ser, sin embargo, balbuceos de una auténtica religiosidad, expresada con los elementos culturales de que se dispone.[1]

De hecho, la práctica de este fenómeno mantiene viva la chispa de la religión en el continente americano, se dice continente porque los latinos al migrar a los países del norte, portan su tradición y replican los ritos, modos y tiempo, tanto como memoria o factor de identidad y cohesión en tierra extranjera. Por lo contrario, la religión se marchita en las iglesias locales que cayendo en el garlito cientificista no le dan cabida, suprimen o limitan la religiosidad popular aseverando que sólo es una acción para fomentar el oscurantismo de la gente. Expresión de ello son algunas Iglesias europeas particularmente Francia o el Norte de Italia, donde es manifiesta la aversón del clero a acompañar o participar con sus fieles de este tipo de demostración religiosa, por ello se apartan y se mantienen alejados de ellas, su concepto intelectualizado de la fe y la lectura rígida del dogma los paraliza y asila.

Bien lo intuyó Pablo VI, cuando escribió:

> 48… Tanto en las regiones donde la Iglesia está establecida desde hace siglos, como en aquellas donde se está implantando, se descubren en el pueblo expresiones particulares de búsqueda de Dios y de la fe. Consideradas durante largo tiempo como menos puras, y a veces despreciadas, estas expresiones constituyen hoy el objeto de un nuevo descubrimiento casi generalizado.
>
> La religiosidad popular, hay que confesarlo, tiene ciertamente sus límites. Está expuesta frecuentemente a muchas deformaciones de la religión, es decir, a las supersticiones. Se queda frecuentemente a un nivel de manifestaciones culturales, sin llegar a una verdadera adhesión de fe. Puede incluso conducir a la formación de sectas y poner en peligro la verdadera comunidad eclesial.

[1] Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *Documentos de Medellín. Conclusiones,* septiembre 1968, VI Pastoral Popular, n. 2 y 4.

> Pero cuando está bien orientada, sobre todo mediante una pedagogía de evangelización, contiene muchos valores. Refleja una sed de Dios que solamente los pobres y sencillos pueden conocer. Hace capaz de generosidad y sacrificio hasta el heroísmo, cuando se trata de manifestar la fe. Comporta un hondo sentido de los atributos profundos de Dios: la paternidad, la providencia, la presencia amorosa y constante. Engendra actitudes interiores que raramente pueden observarse en el mismo grado en quienes no poseen esa religiosidad: paciencia, sentido de la cruz en la vida cotidiana, desapego, aceptación de los demás, devoción. Teniendo en cuenta esos aspectos, la llamamos gustosamente "piedad popular", es decir, religión del pueblo, más bien que religiosidad.[2]

A su vez, las otras religiones en lo que concierne a la religiosidad popular están menos presionadas por la jerarquía y la doctrina, y resultan más espontaneas e individualizadas sus prácticas religiosas, pues se ajustan a su tradición ancestral, principio obligado de toda manifestación religiosa popular.

El Islam tiene 5 pilares que lo sustentan: 1. Profesión de fe (*shahada*), 2. Oraciones diarias (*salat*), 3. Donación de limosna (*zakat)*, 4. Ayuno durante el Ramadán (*saum*), 5. Peregrinación a La Meca (*Hajj*); fuera del primero, las cuatro siguientes constituían la práctica popular común preislámica, desde la Antigüedad, las tribus beduinas dejaban de lado sus rivalidades y se juntaban cada año lunar para el culto a sus divinidades alrededor de la fuente sagrada, la cual se encuentra próxima a la *Kaaba* (el dado o cubo) en la *Makkah* (Meca), al espacio se le adjuntarían otros objetos sacros como piedras, meteoritos y árboles; con el tiempo, el cercado de piedras original que los delimitaba creció hasta convertirse en un cubo, fue cuando en su interior se depositaron las imágenes divinas de las diferentes tribus, entre ellas destacaba *Hubal*, el ídolo principal de la Meca. Hoy como ayer además de decir la profesión de fe y lavarse, se continúa haciendo el ayuno, bebiendo el agua de la fuente, dando limosna, rapándose la cabeza y girando siete veces en torno al cubo como lo rea-

[2] Pablo VI, Exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi,* (8 diciembre 1975), n. 48.

lizaron los ancestros, la única diferencia en el tiempo es que los abuelos eran politeístas y los hijos monoteístas.

El Hinduismo es un mosaico de expresiones, pues al tener una multiplicidad de creencias corresponde a una multiplicidad similar de prácticas religiosas. Aunque no existe un culto comunitario en sentido estricto, se tiene una diversidad de manifestaciones rituales que se ofrecen tanto de forma personal como comunitaria. En cuanto a las prácticas religiosas personales (incluso si se realizan en público), éstas pueden ser obligatorias o no, mientras que las prácticas religiosas comunitarias o colectivas (por ejemplo, peregrinaciones, participación en festivales, participación en el culto en el templo, etc.) sí lo son. Que las prácticas sean exigidas o no depende de la condición de los fieles, especialmente de su estatus religioso. Mientras que un mendicante asceta (*sannyasi*) estaría libre de toda determinación religiosa, no sucede lo mismo con alguien que vive en casa y sigue las enseñanzas ortodoxas, él está forzado a realizar diversos actos religiosos, incluida la recitación del mantra *Gayatri* tres veces al día. El mantra es este:

Om Bhur Bhuvah Svaha

Tat Savitur Varenyam

Bhargo Devasya Dhimahi

Dhi Yo Yonah Pracodayat.

El texto se traduce de diferentes maneras, pero su significado es más o menos este: Meditamos (o podemos obtener) la gran gloria del dios Savita; que Él puede inspirar (o El que inspira) nuestros pensamientos (u obras). Además de recitar Gayatri, un hindú ortodoxo también debe ofrecer agua y comida a los antepasados fallecidos.

Visitar lugares de peregrinación es una práctica popular en el hinduismo actual. La ciudad de Varanaśi entre otras, a orillas del Ganges, es el destino de peregrinación más famoso del mundo hindú. Bañarse en el río Ganges constituye el rito de purificación por excelencia para un hindú, rito que lo libera de todos los pecados cometidos en esta vida y en las anteriores.

Benarés con más de 2000 santuarios y hasta 88 *ghats,* escalones en el río que conectan el mundo de los vivos con el espiritual, es conocida también como Varanasi, es la ciudad sagrada hindú, lugar al que acuden cientos de peregrinos a morir para que sus cenizas sean arrojadas al Ganges, es la manera en que se quiebra el *Sanaśara* (el ciclo de nacimiento, vida, muerte y rencarnación), acción que es el culmen de todas las creencias de la India, el río sagrado con sus aguas amarillas que se confunde con el azufre de sus rituales funerarios y donde las mujeres se bañan en la corriente inundadas de flores y fervor.

En el Budismo no tienen una divinidad a la cual se le rinda culto, sino más bien, es un caminó que se debe recorrer para llegar a la Iluminación, lo que se consigue cuando se alcanza el *Nirvana* (apagarse, como se apaga una vela), al cual se llega apegándose al *Dharma* (orden cósmica) es la manera en que se aleja el dolor y el sufrimiento que sujetan la vida al mundo, una vez superado se obtiene un *Karma* (acción) positivo, necesario para liberarse del *Sanaśara* (la rueda de la vida) con lo que se suprime la rencarnación y se alcanza la trascendencia. Este es el camino que el príncipe Siddhartha Gautama recorrió alcanzando el conocimiento, lo que lo llevó a convertirse en el *Buddha* (el Despierto), esto sucedió bajo un árbol *Bodhi* (en lengua pali significa iluminación), cuyo descendiente se conserva y reverencia en el mismo lugar, en Bodhgaya, al noroeste de la India, actual lugar de peregrinaje.

Otros lugares de peregrinación de la tradición budista son Benarés, justo a diez kilómetros se encuentra la pequeña ciudad de Sarnath, donde Buda predicó su primer sermón, en el Parque de los Venados, que es la traducción en pali del nombre de la ciudad, ahí sus cinco discípulos alcanzaron la Iluminación; también entre estos sitios se encuentran la ciudad de Lumbini, lugar de su nacimiento y Kushinagar comarca donde alcanza el *parinirvana,* el nirvana-después de la muerte, que ocurre tras la muerte de alguien que ha alcanzado el nirvana durante su vida.

Como nota: es oportuno mencionar que el método de meditación budista se ha extendido en occidente y se ha integrado como componente de la oración y meditación cristiana, ya sea individual o grupal, al no tener un

reconocimiento oficial por la institución, adquiere un tinte de religiosidad popular ya que escapa a la normatividad y se practica con espontaneidad.

El Sintoísmo es una religión tradicional y nacional japonesa, que significa el 'camino divino', es una religión animista y chamánica que adora la fuerza de la naturaleza; a los *kami* (lo que está por encima de los hombres) que puede traducirse como los dioses o espíritus, los cuales se cuentan por miríadas. Su finalidad es buscar la relación armoniosa entre seres humanos, naturaleza y los *kami*.

La relación con los kami es intima, pues los antepasados y héroes históricos suelen convertirse en kami; se les venera y de la misma manera se deifican ciertos lugares y elementos de la naturaleza; las deidades celestes y terrestres se encuentran por doquier, guardan los lugares, protegen los bosques, habitan las cascadas, siempre están por ahí; no existe una separación entre lo sagrado y lo profano.

Al no estar codificada, ni tener teorías ni dogmas es la religión más popular de todas, su práctica es un conjunto de rituales que impregnan la cotidianidad de la vida, tanto en la ciudad como en el campo los kami tienen sus altares en cualquier lugar, lo mismo se encuentran en los hogares, que, en los caminos, veredas y templos, se les rinde culto en el sitio como en las procesiones, el agua juega un rol importante en el rito al ser el símbolo de la limpieza y purificación siempre está presente.

Como acto religioso también destacan las peregrinaciones para pedir algún favor a las deidades o como búsqueda de la armonía con la naturaleza, en el camino los peregrinos se acercan a la iluminación, meditar en la naturaleza y con la naturaleza los conecta con la divinidad, el camino es una ruta espiritual, donde paso a paso el individuo conecta consigo mismo y con lo divino.

Kumano kodo (camino al confín de los dioses), es el peregrinaje más importante del sintoísmo, se realiza en la península Kii, en el suroeste del Japón. En su tradición se resumen la relevancia de los mitos y el folclor típico japonés, quienes lo iniciaron fueron los monjes errantes que permanecían largas temporadas en las montañas, por lo que el pueblo los llamaba *Yamaguchi* (aquellos que se ocultan en las montañas) y los rela-

cionaban con seres mitológicos como los *tengu* ("perro del cielo", proviene del ruido, parecido al ladrido de un canino, que hacen los meteoritos al entrar a la atmósfera) así como otras criaturas fantásticas. La ruta conduce a tres grandes santuarios sintoístas de Hongu, Nachi y Hayatama, a través de montañas, bosques y ríos donde se esconden los kami.

El *Kumano kodo* es el Camino de Santiago japonés, ambos son caminos espirituales, los peregrinos buscan exactamente lo mismo: encontrarse con ellos mismos y con el trascendente, en los dos se hace justo lo mismo: orar con los pies. Son la representación del camino de la vida, hay que andar, prepararse, esforzarse y mantenerse, superar los percances y seguir adelante; en el camino espiritual se debe seguir la misma ruta. Razón por la cual en todas las religiones conocidas existe el peregrinaje.

El universo de la religiosidad popular es vasto y no es exclusivo de ninguna religión, sus manifestaciones son diversas y cumplen una función en la vida de las personas, no obstante, la incomprensión y desprecio de muchas otras. Requiere una aproximación sin reservas y una vivencia sin prejuicios, es la manera de valorarlas con equidad y descubrir su importancia en la vida de la gente.

El ORP continuará siendo una fuente donde se abrevará el sabor particular de cada una de sus expresiones.

P. Gerardo López Vela, MG.
Director del Instituto Intercontinental de Misionología

Presentación

Desde la fundación de esta instancia académica, cobijada institucionalmente por la Universidad Intercontinental y los Misioneros de Guadalupe, en octubre de 2014, nos propusimos —y hasta la fecha lo hemos cumplido— difundir por todos los medios a nuestro alcance los trabajos de investigación de los miembros activos que decidieran compartir mediante esta instancia colectiva del ORP sus avances y aportes. Este número de nuestra revista *Intersticios* da cuenta del espíritu que motivó la fundación del ORP, que es la interacción y conjunción de esfuerzos en torno a un tema común y sus innumerables temas adyacentes: la religiosidad popular y los procesos socioculturales implícitos.

Los textos que aquí se incluyen constituyen valiosos testimonios de la diversidad religiosa en México, tratados desde enfoques teóricos que coadyuvan a una comprensión intercultural de nuestro país, en abierto diálogo con agentes de pastoral que buscan vías de comunicación con las comunidades donde desarrollan su trabajo eclesial.

Las procedencias de formación académica de los autores son muy diversas, por lo que el abanico de posibilidades en la interpretación también lo es. Presentamos al lector en este número, conmemorativo del X aniversario del ORP, no un enfoque único, sino diverso, coherentemente con la diversidad cultural y religiosa que se atestigua en los pueblos, barrios y colonias desde donde se narran los casos presentados. Desde la antropología, la etnografía, la historia, la etnohistoria, la psicología social, la sociología, la filosofía, la teología, la pastoral, el urbanismo, etcétera, cada participante ofrece un sugerente ángulo de interpretación de los abigarrados procesos socioculturales implícitos en las manifestaciones religiosas populares. Lejos de pretender la reducción de problemas tan amplios, extensos y complicados a una sola respuesta desde la parcialidad de una interpretación, nos congratulamos y damos fe de la riqueza desbordante

en la pluralidad de posicionamientos y diversidad de enfoques que en su conjunto resultan altamente sugerentes los unos para los otros. Enfatizamos que a propósito queremos resaltar la compleja constitución social y las numerosas posibilidades de análisis de estos fenómenos religiosos y culturales desde un horizonte abierto y plural. Conscientes de la dignidad inherente al ámbito de lo sagrado, aun cifrado desde *otras* coordenadas culturales, queremos mantener esta calidad de apertura frente a la tremenda diversidad, siempre dinámica, de formas concretas de relación con la Trascendencia y el Misterio.

En los títulos mismos de cada artículo puestos en conjunto, se devela la riqueza interpretativa de los autores y la trayectoria convocante en la unidad de esfuerzos de esta instancia del ORP en relación con los fenómenos religiosos populares. Se trata de fenómenos religiosos suscitados en contextos pluriculturales donde el cristianismo ha sido asimilado —culturalmente hablando— desde ser una oferta exógena, hasta ser un elemento cultural endógeno. En el desarrollo de estos procesos en medio de contextos culturales indígenas, se han gestado numerosos procesos de resemantización cultural, hibridación y traducción local de la religión cristiana, en procesos socioculturales de larga duración, gestados desde la coexistencia —pacífica u hostil— del cristianismo oficial institucionalizado con la creatividad indígena que selectivamente ha discernido elementos cristianos fusionándolos con otros procedentes de su tradición religiosa ancestral mesoamericana; fusión —novedosa como producto cultural— que se nutre de ambas raíces, y en la que gradualmente pareciera que las procedencias acaban por borrarse en la penumbra del tiempo, y sobrevive esta versión de cristianismo agrícola, hoy consagrado ante los pueblos como la verdadera forma; el "como siempre ha sido", "la costumbre", el "como debe ser".

Estos procesos, integradores de elementos culturales provenientes de diferentes matrices, no son privativos de la época colonial; son permanentes, y por ello vemos aún hoy en día sus efectos en medio de los grandes centros urbanos, posmodernos y globalizados.

Efectivamente, en el desarrollo de estos procesos sociales en contextos pluriculturales asimétricos como lo es México, los encuentros y desencuentros están a la orden del día, y los juegos de poder, dinámicas de imposición y resistencia así como luchas por el control de los tiempos y espacios sagrados, también serán cotidianos en una lucha constante donde conviene entender que se trata de un problema intercultural, es decir, donde los distintos actores en conflicto comparten símbolos que se leen de manera muy diferente, dependiendo de la cultura a la que se adscribe el sujeto religioso en pugna.

En este sentido, la identidad está en la base de estos fenómenos religiosos populares, no sólo como catalizador de grupos, sino como referente extramundano de legitimidad social frente a vecinos, aliados y rivales. Además, la compleja y muy dinámica organización social en torno a los cultos populares, crea en estas prácticas religiosas un motor de identidad que congrega, conjunta, hermana y a la vez distingue de "los otros". Me parece oportuno enfatizar que los trabajos reunidos en esta edición de *Intersticios* comparten cierto trasfondo teórico común, así como un espíritu animador que subyace en los distintos planteamientos de los autores al considerar que la religiosidad popular, entendida como un problema de relaciones interculturales, propicia un acercamiento entre los actores involucrados (oficiales y populares) menos ríspido que si se pretende el diálogo empezando por enfatizar las diferencias.

En este número doble en particular, dado el tema monográfico dedicado al X aniversario del ORP, no tenía ningún sentido presentar la tradicional división de las secciones *monográfica* y la de *arte y religión*, pues casualmente en este número doble (61-62) el tema monográfico es directamente sobre religión. Por ello, advertimos a nuestros lectores que en esta ocasión no aparecerá la sección de *arte y religión*, pues ha quedado integrada a la sección monográfica, que es particularmente extensa.

Inicia el volumen un texto del P. Gerardo López Vela, MG, director del Instituto Intercontinental de Misionología (IIM), instancia dentro de la UIC a la que está adherido el ORP. El P. Vela nos presenta una muy interesante y oportuna reflexión, muy bien fundamentada, acerca de la

universalidad de las expresiones religiosas populares no únicamente en el horizonte cultural cristiano, sino también desde la experiencia de vida de otras religiones, es decir, la religiosidad popular como componente de las religiones del mundo. Así, bien concluye el P. Gerardo recordándonos que:

El universo de la religiosidad popular es vasto y no es exclusivo de ninguna religión, sus manifestaciones son diversas y cumplen una función en la vida de las personas, no obstante, la incomprensión y desprecio de muchas otras. Requiere una aproximación sin reservas y una vivencia sin prejuicios, es la manera de valorarlas con equidad y descubrir su importancia en la vida de la gente.

En la sección monográfica contamos con un conjunto de textos, que abordan la gran diversidad de las manifestaciones concretas de religiosidad popular en la cultura; y simultáneamente enfatizan un modo propio asumido en el ORP de confrontar los fenómenos religiosos populares, privilegiando la descripción y el intento de comprensión dentro del propio horizonte cultural y de sentido del sujeto religioso; contextualizado en la concreción de su existencia en este mundo.

Cabe señalar que participo también como autor del texto "El ORP, itinerario de una década…" y como director fundante y -aún vigente- que ha tenido el privilegio de coordinar esta instancia hasta hoy enriqueciéndome en primera fila de los eventos, actividades, programas y publicaciones. Así pues, deseo compartir necesariamente esa riqueza acumulada en una década, afianzar en la historia nuestros logros hasta el momento y recordar a nuestros colegas miembros del ORP el insospechado alcance de esta obra conjunta. que difícilmente vislumbrábamos hace diez años, lo que ahora nos obliga y reta a proyectar nuestra siguiente fase como Observatorio de la Religiosidad Popular.

Enseguida, aparece el texto de Alejandro Gabriel Emiliano Flores: "Encrucijada. A 10 años de la fundación del Observatorio de Religiosidad Popular", un excelente trabajo en que el maestro Emiliano apunta en su epílogo la esencia de lo que nos comparte en su texto:

> […] Los 10 años del Observatorio de Religiosidad Popular es motivo de alegría por los logros alcanzados en todos los niveles […]; además

> es el momento pertinente para renovar los compromisos entre las instituciones participantes, los miembros fundadores, los nuevos miembros y el público lector que amablemente ha seguido los resultados de las diferentes investigaciones realizadas en todos estos años.

Nuestra confianza está en la oportunidad de seguir investigando y comprendiendo la Religiosidad Popular no solo en sus formas, estructuras y expresiones, sino para propiciar el diálogo abierto en todos los involucrados, de tal modo que el empoderamiento del sujeto (pos)moderno se vuelque hacia la construcción de realidades sociales más incluyentes sin que se limite solo al logro subjetivo y que las instituciones religiosas puedan asumir su rol en la constitución de un ser humano más integral desde la apertura a la trascendencia, evitando quedar reducidas a la imagen de una corporación global en busca de ganancias "espirituales" o como mero mecanismo de afrontamiento de una realidad que se torna cada vez más cruda.

Emiliano hace un recuento de temas a discutir y debatir y cómo se han integrado en la Pastoral Urbana en la Universidad Católica *Lumen Gentium*, su institución de adscripción. Ante esto, no puedo dejar de mencionar que la Maestría de Pastoral Urbana de la UCLG fue una de las instituciones clave que estuvo en los áridos momentos fundacionales, y fue; determinante para el desarrollo del ORP. fieles y constantes aliados, nos hemos retroalimentado repetidas veces desde la interdisciplina y la interinstitucionalidad.

El siguiente texto "El principio de la unidad del ser humano en la religiosidad popular", de Wilfrido Ahedo Ángeles, nos recuerda que la liga entre el ser humano y un ser superior necesita de la dimensión corporal para hacer posible una expresión rito-corporal. En sus palabras textuales al presentar el resumen de su aporte:

> La corporalidad se ve comprometida cuando se vuelve actor de la religiosidad popular y se manifiesta por medio de la fe. Misma donde vemos un acercamiento a la ofrenda humana en su unidad semita

> de la carnidad y carnalidad dentro de este campo sagrado que se pone por medio el principio encarnatorio y de la resurrección que posibilita una relación con Dios. […] El ser humano es una persona para la existencia, para esto necesita ser corpóreo, ya que esto tiene presencia física, y al estar en contacto con los otros hace cultura de fe. Por ello necesitamos de las dimensiones humanas y espirituales para comprender el sentido de lo sagrado desde experiencias estéticas y fundantes que hacen que el ser humano tenga una convicción por lo sagrado. La religiosidad popular tiene dos direcciones una interior y otra exterior donde pueden alcanzar libertad. El *sensus fidei* se eleva a la gracia y ello conlleva un reconocimiento del pueblo de Dios y su fe que tiene que ser alimentada y enriquecida por sus pastores desde sus propias expresiones.

Se trata pues, de un valioso aporte desde la fe católica en diálogo con las expresiones religiosas populares y el innegable hecho de que los actores de la religiosidad popular y los de la instancia religiosa oficial comparten ese espacio cultural, pues a pesar de las fricciones y desavenencias, se continúa un proyecto de interacción.

En el texto de "San Judas Tadeo: devoción e identidad juvenil". Ernesto Mejía Mejía hace un auténtico aporte; su capacidad de ver estos fenómenos desde ambos mundos: desde la pastoral católica y su acompañamiento en la fe de los feligreses y su reflexión desde la pastoral urbana y la antropología. Con esta riqueza integrada, bien apunta que mientras en la estructura de la religión oficial en el mundo la presencia de jóvenes pareciera estar en peligro de extinción, por su parte, la religiosidad popular continúa siendo un escenario religioso importante para el joven. En este sentido se centra en la celebración del 28 de cada mes entre los jóvenes devotos de San Judas Tadeo y el aparente tironeo entre la identidad y la devoción que se suscita en esas manifestaciones cultuales.

En "Las incisiones de la posmodernidad en la esfera religiosa y en la conformación de los identitarios colectivos juveniles" de María del Carmen Ortiz Hidalgo con que inicia de lleno nuestra sección monográfica

que -desde el estudio de casos particulares- constituye un bello mosaico de expresiones concretas de religiosidad popular contemporánea en diferentes contextos culturales, principalmente en México.

Como la autora misma señala, su artículo "tiene como finalidad identificar las rupturas y transformaciones en la esfera religiosa de las juventudes a partir del uso de las nuevas tecnologías", y de paso también conocer el papel que desempeñan las prácticas religiosas en las vivencias cotidianas de las juventudes mexicanas. Para ello se ubica en la conformación de los identitarios colectivos, la religiosidad popular y las juventudes, advirtiendo que nos encontramos inmersos en una era global, donde la posmodernidad ha permeado las diferentes esferas culturales.

Carmen Ortiz plantea que ante los conflictos de carácter estructural a los que se enfrentan las juventudes de nuestro país, conviene preguntarnos sobre el papel que desempeñan las creencias religiosas en su diario vivir. Por ello, advierte: "el presente artículo repara en esta problemática de estudio por medio de una prueba piloto ejecutada en un grupo de discusión audiovisual online conformado por hombres y mujeres de entre 18 y 29 años de edad".

El siguiente artículo es de María Elena Padrón Herrera: "Cosmovisión y ciclo de fiestas de invierno en los pueblos originarios del Surponiente de la Ciudad de México". La autora nos recuerda primeramente que la agricultura en México ha sido una actividad continua que permite establecer una línea de larga duración que atraviesa los diferentes períodos históricos, desde época prehispánica hasta la actualidad, con base en esa actividad continua se tejen costumbres, tradiciones, vida ritual y una cultura específica. En palabras de Padrón Herrera:

> los conocimientos construidos sobre los ciclos climáticos, sobre el curso anual del sol y de las estrellas, el ciclo lunar y la división del año en tiempo seco "tonalco", en el que predomina el calor y el tiempo de lluvias "xopan", que es el tiempo verde. Son saberes que orientan las prácticas relacionadas con los ciclos agrícola y festivo, procesos en los que se actualizan la cultura e identidad individual y colectiva de los pueblos, se fortalecen redes sociales intercomunitarias de in-

> tercambio ritual, constituyendo una región devocional, a pesar de los cambios económicos, políticos y sociales originados por su incorporación a la dinámica urbana de la Ciudad de México.

En este sentido, la autora concluye que la persistencia de lo étnico en la Ciudad de México y en los pueblos originarios del surponiente en particular, tiene como sustento una cosmovisión y una religiosidad que otorga el soporte ideológico para luchar por el reconocimiento de las tierras de comunidad, y su resistencia a ser considerados jurídicamente como colonias, lo que llevaría a perder sus derechos como pueblos antiguos, negando su historia y tratando de hacerlos invisibles dentro de la mancha urbana.

Por su parte David Rico Rocha en su texto: "Piedad popular en la Semana Santa de Cuajimalpa" nos presenta una descripción de la Semana santa en San Pedro Cuajimalpa con sus propias prácticas de piedad popular como: el culto a las imágenes, sus visitas, rezos y novenarios, procesiones; promesas, gastos económicos, esfuerzos físicos; y como una particularidad de esta comunidad los Chicotazos.

El autor señala para enfatizar la dimensión social de la vivencia religiosa en este lugar: "cada año, la comunidad de San Pedro Cuajimalpa, se vive a sí misma por medio de sus prácticas de fe, entendida como un momento para relacionarse con la divinidad, pero también con sus iguales, es decir, con la comunidad creyente que participa".

Acompañado de bellas fotografías, el texto muestra explícitamente el desarrollo de las celebraciones populares en la Semana Santa en San Pedro Cuajimalpa como parte de la cultura e identidad social de este pueblo que se esfuerza por preservarse, como bien concluye Rico Rocha:

> Esta forma de entender y sentir el mundo se ha transmitido de una generación a otra, en este pueblo ahora urbano, la fe y la tradición son una abigarrada mezcla de sensaciones que año con año se viven en comunidad, se construye por medio de estas prácticas un mejor presente y con ello un mejor futuro.

Enseguida, el texto conjunto de María Teresa Jarquín Ortega y María del Carmen Ortiz Hidalgo: "Mirada contemporánea a la festividad de Santiago apóstol en tres municipios del Estado de México: Jiquipilco, Temoaya y Tianguistenco". En palabras de las propias autoras:

> El presente texto emana de nuevas miradas en torno al proceso evangelizador; por medio del estudio de la devoción a Santiago apóstol en tres municipios del Estado de México; se pretende proporcionar al lector un modelo explicativo -de mediano aliento- que dé cuenta de la función que tuvo la devoción a este santo, primero, en la evangelización de la Nueva España y, segundo, en la conformación del aparato religioso popular contemporáneo gracias a los múltiples procesos de reelaboración simbólica por los que este santo ha transitado.

Las autoras proponen ampliar nuestra mirada en torno a la evangelización y expandir nuestros modelos explicativos más allá de las conquistas espirituales y militares. En este sentido, advierten de la conveniencia de comenzar a hablar del producto resultante al contacto entre los calendarios agrícola y litúrgico en la Nueva España como uno de los principales factores que posibilitaron la evangelización de este territorio, a tal grado que seguimos observando sus efectos en la actualidad.

El siguiente artículo de esta sección monográfica es el de Gerardo González Reyes: "Fiestas, danzas y compadrazgos como estrategias de reproducción cultural en san Miguel Almaya, 1920-2020", en que González Reyes analiza el origen y sentido de tres expresiones comunitarias que a su juicio conforman estrategias para la reproducción cultural en este pueblo de origen otomí. 1.) Se aborda la fiesta patronal como repositorio de la memoria colectiva de largo aliento; 2.) las expresiones estéticas en torno a la celebración religiosa del santo, como vías para inculcar valores comunitarios; y, 3.) el papel de los compadrazgos rituales generados en el marco del sistema de cargos, orientados al fortalecimiento interno de las redes de solidaridad, y al afianzamiento de compromisos externos con las mayordomías representantes de los santos patronos de los pueblos comarcanos. En este sentido, el autor concluirá su trabajo apuntando:

> En este trabajo ofrecemos una propuesta de interpretación de las lógicas internas de una comunidad que busca asegurar su presencia y continuidad histórica en el tiempo […] De los tres elementos enunciados, es indudable que la fiesta patronal se erigió en la columna vertebral de la vida cotidiana de los habitantes de san Miguel Almaya […] la celebración de la fiesta patronal, se ha erigido en marcador simbólico de la fundación virreinal del lugar y, siglos después ante la necesidad de volver a poblar el establecimiento abandonado durante el conflicto armado iniciado en 1910, se recurre nuevamente a este evento para iniciar una nueva etapa de su desarrollo histórico. A partir de esta refundación, la celebración festiva se acompaña de nuevas expresiones como las representaciones estéticas. […] La recuperación de fragmentos de la vida pretérita tiene un objetivo práctico: la difusión de valores como generosidad, solidaridad y compromiso. Es decir, las expresiones estéticas creadas a lo largo del siglo XX en el contexto de la fiesta patronal buscan el fortalecimiento del sentido comunitario. […]
>
> Finalmente, el compadrazgo ritual derivado del sistema de cargos que da vida tanto a la fiesta patronal como a la posibilidad de las expresiones estéticas que la acompañan, constituye el tercer dispositivo porque fomenta el sentido de solidaridad tanto al interior de la comunidad, como hacia el exterior de la misma, posibilitando la cohesión y reciprocidad, respectivamente.

En el texto de Adelina Suzan Morales, "De copal y de ollas, la ofrenda para el facsímil del Dios Jaguar de San Martin Pajapan", la autora contextualiza acerca del hecho de que en la cumbre del volcán de San Martin Pajapan, fue localizada una escultura del dios jaguar, de la cultura olmeca y entre los años de 1960 y 1961 fue estudiada y trasladada al Museo de Antropología de Xalapa. En ese tiempo los pobladores de la región conocían al dios jaguar como; el Chane o nuestro padre San Martin. Posteriormente, en 2006, el volcán de San Martin Pajapan recibió una réplica del Chane, esta pieza se ubicó en Tatahuicapan cerca de un manantiala.

Antes de colocar la escultura, se depositó una ofrenda enterrada que contenía elementos importantes del culto a los cerros y el agua, como barras de copal y ollas. En palabras de la autora:

> La ofrenda muestra una percepción sagrada del espacio, en ella se reproduce, el orden del universo, el paisaje ritual. Estos espacios se representan mediante objetos simbólicos. Por ejemplo, las siete ollas, a las cuáles se asocian entidades de la tierra, la lluvia o los chaneques o taneques y a las entidades protectoras de la agricultura. Debemos destacar que la ofrenda tuvo como principal objetivo, preparar el espacio para recibir la imagen física del Señor del Monte o dios jaguar, en un paisaje en donde destaca la fertilidad acuática, como lo es el manantial de Tecomaxochapan.

Se concluye que es posible que la ofrenda, y la presencia de la escultura del dios jaguar, tuvieran como objetivo revivir el carácter sagrado del paisaje natural, y proteger el manantial de Tecomaxochapan.

A continuación, aparece el artículo: "La contemporaneidad en el ritual de petición de lluvias a los aires: nuevas prácticas, antiguos elementos" de Alicia María Juárez Becerril, quien señala que:

> El ritual de petición de lluvias y culto a los aires que acontece en San Andrés de la Cal, Morelos, no está exento de transformación. En un proceso de varios años, hay, por un lado, nuevos elementos que inciden en hacer conciencia entre los habitantes, para llevar a cabo la celebración a los aires, especialmente de orden ecológico. Pero también surgen la practicidad y la apertura de otras modalidades, que muestran soltura en la ritualidad. Se trata de las propias transformaciones del curso de la vida ritual en donde son inminentes nuevas reflexiones sobre el uso de los espacios simbólicos.

Esto a partir del cotejo con el registro etnográfico realizado por ella misma hace quince años. En este sentido, los cambios percibidos en quince años son interpretados por la autora como transformaciones inherentes

al proceso cultural, parte vital de los procesos sociales y culturales de larga duración.

El texto de Sonia González de la Cruz: "Pregonando la fe. Orgullo y tradición de un pueblo: la mayordomía y el carnaval de los locos en San Francisco Tlalcilalcalpan durante el periodo de 1960-2015" destaca la importancia de la fe para los lugareños de San Francisco Tlalcilalcalpan, comunidad que se encuentra al poniente de Toluca y que pertenece al municipio de Almoloya de Juárez. La fe, que manifiesta este pueblo, es la base para llevar a cabo sus fiestas religiosas, en honor a su santo patrono, San Francisco de Asís. Con ello se da realce al importante papel del mayordomo y la figura que representa para los pobladores; las tareas y el modo de desenvolverse en el proceso y desarrollo de dicha festividad muestra una forma de organización que va más allá de solo un ritual o culto religioso en virtud de los aspectos organizacionales, económicos, sociales y de prestigio que resultan de las aptitudes y cualidades del mayordomo y de las personas bajo su coordinación. La fe hace que los fieles se muestren generosos con el santo patrono y den parte de sus posesiones como una muestra de agradecimiento por los favores recibidos.

Por su parte, el texto de Ana Laura Vázquez Martínez "El Baile de la Dote (o los regalos) en los ritos nupciales oaxaqueños explica el Baile de Dote y expone la importancia de los ritos nupciales y las relaciones de padrinazgo, para posteriormente hacer una breve revisión del tema y culminar con un estudio etnográfico de los Valles Centrales y la Mixteca Alta de Oaxaca. La autora advierte que:

> Las comunidades que se rigen por el sistema de usos y costumbres en el estado de Oaxaca se caracterizan por tener diversas prácticas rituales relacionadas con los ritos nupciales, una de ellas es el Baile de la Dote como forma de expresar y corporizar la estructura social del matrimonio. A través del baile y la música se evidencian relaciones complejas entre comunidades para conformar procesos colectivos materiales y simbólicos que dan sustento al consenso popular (se despliegan elementos de representación y de afectividad).

El texto de Angélica Correa de la Garza: "Las expresiones de la religiosidad popular en la construcción del territorio de los barrios en San Andrés Cholula. Un acercamiento etnográfico" tiene como objetivo presentar un acercamiento etnográfico a la construcción del territorio de los barrios a partir de la cosmovisión en torno a los Santos patronos y la Virgen patrona, como una manifestación de la religiosidad popular en San Andrés Cholula. A la autora le interesa destacar la forma en que los dispositivos simbólicos, mediante las creencias, representaciones y valorizaciones, orientan las prácticas que los delimitan, estructuran y particularizan al territorio del barrio. Asimismo, advierte que los resultados mostrados son de corte etnográfico y han sido obtenidos en el trabajo de campo. Se propone que las manifestaciones de la religiosidad popular son un mecanismo que contribuye a la apropiación de un espacio reconocido como barrio. A manera de conclusión, se enfatiza en la forma en que las expresiones de la religiosidad popular contribuyen a la reproducción cultural.

Tenemos a continuación el aporte de María del Carmen Macuil García: "Oraciones para curar el maíz: el trabajo agrícola entre los pueblos nahuas de México". La autora señala que dentro del sistema de creencias y en el ejercicio de la religiosidad popular de los pueblos de tradición indígena en México, las actividades realizadas denle torno al ciclo agrícola contemplan el uso de oraciones, conjuros y otros géneros líricos, o combinaciones de los mismos. En este sentido, apunta:

> En general se puede decir que hay dos momentos en los que aquellos textos orales son imprescindibles para las comunidades. Por un lado, están las composiciones empleadas regularmente al inicio del temporal, se trata de oraciones enunciadas en las celebraciones, de carácter comunitario, para pedir ceremonialmente la llegada de la lluvia. Un segundo tipo de discursos rituales están dedicados a solicitar, a veces ordenar, la retirada de la tormenta y otros fenómenos ligados; comúnmente son pronunciados en situaciones específicas en el transcurso de la caída torrencial del temporal, pues su fuerza desmedida puede dañar a los preciados productos de la tierra trabajada. Tales oraciones, géneros líricos de tradición oral, son parte tanto del

> acervo literario de los pueblos como de la religiosidad que envuelve al trabajo agrícola, este trabajo es la primera parte del esfuerzo para aproximarnos a su complejidad.

En este texto, Macuil García presenta los avances del estudio a partir de un conjunto de oraciones propias de comunidades de tradición indígena nahua de México, comenzando con algunos textos orales de pueblos nahuas de la sierra norte de Puebla, del estado de Morelos, Guerrero y del Estado de México. La autora señala pertinentemente que, como en muchos otros casos, cada tradición cultural da formas, rasgos y nombres particulares a aquellas entidades sagradas. A continuación, el texto: "La emergencia del culto cristológico en el paraje de las cuevas de Chalma. (Primeros acercamientos)", de Magdalena Pacheco Regules, quien señala que en este escrito realiza los primeros acercamientos al origen y desarrollo del culto cristológico en el paraje de las cuevas de Chalma, hechos que tuvieron lugar a partir de la séptima década del siglo XVI, con el reconocimiento del paraje de Chalma como eremitorio, hasta el año 1658, cuando ocurrió el deceso del primer morador del yermo, el ermitaño y fraile lego Bartolomé de Jesús María. El papel de este ermitaño, y posterior fraile lego, fue decisivo en la emergencia y desarrollo del culto cristológico, logró captar la atención de fieles novohispanos de importantes regiones del Arzobispado de México, fundamentalmente de la Ciudad de México y los valles de Toluca y Cuernavaca, todo lo cual se trata en este artículo.

Prosigue el texto compartido por Luis Fernando Botero Villegas: "Actividades sagradas: procesiones, peregrinaciones, romerías, rogativas, ritos de purificación, ritos de intensificación, bendiciones…" En las propias palabras del autor:

> Este artículo se orienta a mostrar, a través de un abundante número de testimonios y reflexiones, pero sin pretender ser exhaustivo, un conjunto de actividades que consideramos de suma importancia en la vida religiosa de los indígenas kichwa de la provincia ecuatoriana de Chimborazo. Privilegiamos las voces de los informantes por cuanto, a través de ellas, nos aproximaremos de mejor modo a aquello que

> viven y experimentan en su vida cotidiana y, asimismo, en momentos intensos de relación con lo sobrenatural. Estas experiencias sagradas, colmadas de símbolos, gestos, oraciones y comportamientos, nos muestran la riqueza y variedad de un mundo que apenas conocemos y que continúa manteniendo, si bien no aquello que podríamos considerar como prístino y original, sí un universo inagotable en enseñanzas y, en el fondo, el intento por recrear, repoblar y recuperar un mundo que ha sido paulatinamente desacralizado y desencantado por efectos de la razón instrumental y el avance cada vez más acelerado de una tecnología que, procurando, supuestamente, el bienestar del hombre, lo ha despojado de un cosmos sin el cual su existencia se ha visto reducida y empobrecida.

Este aporte desde Ecuador nos enriquece en cuanto al conocimiento particular de procesos sociales, culturales y religiosos en contextos semejantes, pero desde la particularidad cultural e histórica de otras latitudes. En este sentido, los estudios comparativos de estos procesos -donde se incrusta la religiosidad popular de los pueblos indígenas americano-s es una fuente de fructíferas sugerencias interpretativas desde la particularidad contextual de diferentes regiones que sufrieron semejantes procesos históricos de imposición y sometimiento, marco de la implantación del cristianismo y su posterior apropiación cultural por parte de los pueblos nativos.

Aparece enseguida el artículo: "Valor e importancia del canto litúrgico en lengua vernácula, como expresión de la cultura y el sentido religioso de los pueblos de México", de Abel Heriberto Ayala Berber, quien nos recuerda que las reformas litúrgicas de la Iglesia católica han permitido, a partir del Concilio Vaticano II, el uso de la lengua vernácula y del canto religioso popular en las celebraciones litúrgicas. La pastoral litúrgica y musical ha tratado de responder a las orientaciones conciliares fortaleciendo la formación de los músicos litúrgicos en las diversas escuelas superiores y diocesanas de Música, promoviendo los Congresos sobre Música y Liturgia y estableciendo comisiones diocesanas de pastoral litúrgica.

El autor destaca, sin embargo, la necesidad de comprender el valor que tiene el canto en lengua vernácula como expresión de la cultura musical y del sentido religioso de las distintas comunidades, con el fin de orientar la labor de compositores y cantores y de promover la participación activa de los fieles. El canto popular litúrgico contribuye, también a dar un carácter solemne a la celebración; junto con el canto gregoriano y la polifonía se ordenan al fin de la liturgia: la glorificación a Dios y la santificación de los fieles.

Encontramos a continuación el texto "Expresiones religiosas contra la termoeléctrica del PIM, en Huexca, Morelos" de Ana Laura Rivas Sánchez. Un interesante texto que aborda el conflicto en torno a la termoeléctrica instalada en Huexca, Morelos, una obra que forma parte del Proyecto Integral Morelos (PIM). El megaproyecto inicia en Tlaxcala, atraviesa Puebla y concluye en Morelos.

En este contexto que ha generado malestar entre los habitantes de estas regiones, El Señor de la Misericordia, la Virgen de Guadalupe y San Miguel Arcángel, son santos católicos que los opositores han sumado a su lucha.

Así, insiste la autora, los númenes católicos forman parte de una matriz ritual vinculada con el territorio, el ciclo agrícola del maíz y con las celebraciones cívico-religiosas de los pueblos. Su presencia es vasta, involucra a humanos, no humanos y entidades sagradas. No obstante, ¿qué papel tienen las expresiones religiosas en los conflictos socioterritoriales? ¿cómo se articulan en la defensa del territorio?

Estos personajes sagrados encarnan la lucha y esperanzas de sus devotos, circunscritos a un territorio, cosmovisión y vivencia tradicional que busca la preservación de culturas locales, de esta forma los santos emblemáticos adscritos a estos movimientos se convierten en *santos rebeldes*.

Los diecinueve textos presentados de esta sección monográfica conforman -como apuntamos más arriba- un verdadero mosaico representativo de la riqueza y diversidad cultural inherentes a nuestra realidad socio cultural mexicana y latinoamericana.

La siguiente sección de nuestro número doble de *Intersticios* es el Dossier, compuesto en esta ocasión por dos textos.

El primero de ellos escrito por José Alberto Hernández Ibáñez: "Lesiones y transformaciones psicofísicas en la vivencia de la fe cristiana". El autor advierte -en sus propias palabras- que la enfermedad es un estado que se manifiesta en los diferentes estratos del compuesto humano, y cuyas causas son de carácter exógeno y endógeno. En este artículo se pretende observar las causas espirituales de síntomas, malestares y lesiones que son causados por una interpretación religiosa desenfocada de su praxis cotidiana, y, por otro lado, reorientar la terapéutica de la fe a partir de una sana antropología teológica que permita alcanzar los ideales y las metas que propone la espiritualidad cristiana. En este sentido, el autor contextualiza su aporte en los siguientes términos:

> El presente análisis es una propuesta de teología de la corporeidad que ha sido provocado por la observación pastoral sobre casos específicos en católicos en el pleno ejercicio de su fe, y con relación a las patologías y sanaciones psicofísicos desarrolladas a partir del manejo de sus convicciones. El tema está vinculado con los estilos de vida del hombre contemporáneo y sus expectativas de salud física, mental y espiritual, sobre todo en sociedades urbanas y en núcleos de convivencia: familia, vida pública y religión.

El autor concluye que "la antropología teológica debe dialogar con la bioantropología y con las ciencias de la salud con el objetivo de ofrecer una síntesis medicinal armónica" entendido en el contexto de una vida comprometida en la práctica de la fe, que alcance verdaderamente el fin que se propone: perfección y sanidad humana.

El segundo texto de esta sección de Dossier corresponde al artículo de Aldo Alejandro Camacho: "Comprensión, vida y mundo histórico desde la hermenéutica de Wilhem Dilthey". En las palabras del propio autor:

> deseo estudiar una parte del pensamiento de Wilhem Dilthey, en específico, la cuestión de la historicidad de la vida. El objetivo del presente será resaltar el sentido histórico-espiritual de la empatía,

> después de dar un breve recorrido por los conceptos de historicidad, de vida y de comprensión, mismos que, inevitablemente nos harán estudiar y tratar de comprender otros más. Si bien este trabajo no refiere totalmente a la hermenéutica, es menester resaltar que lo asumimos desde el concepto de comprensión y de mundo histórico, pues, al fin y al cabo, lo que se busca es interpretar al otro para ser con él un fragmento personal de nuestra historia objetiva.

Aparece a continuación la siguiente sección de nuestra revista, dedicada a reseñas bibliográficas. Al ser éste un número conmemorativo por el X aniversario del ORP, nos hemos explayado presentando 5 reseñas, de las cuales las cuatro primeras corresponden a publicaciones UIC del ORP, en primer lugar, una sobre la serie editorial: "Estudios Interdisciplinarios sobre religiosidad popular. Compendio Conmemorativo del ORP". Saga jubilar por la primera década de vida del ORP., seguida por tres reseñas, de los tres primeros libros de esta serie, a saber:

- Reseña de Minerva López Millán del libro *Religiosidad Popular indígena en México y Perú. Estudios comparativos,* coordinado por Alicia María Juárez Becerril.
- Reseña del libro *Religiosidad Popular Urbana,* coordinado por Jesús Antonio Serrano Sánchez y Alejandro Gabriel Emiliano Flores.
- Reseña de Alejandro Gabriel Emiliano Flores del libro: *Mis hermanas las ánimas. Teología de los ritos fúnebres en la Sierra Sur del Estado de Oaxaca,* de Karla Esmeralda Tello Ortega

Finalmente, completa esta sección la reseña de Emanuel Cubias Ibarra del libro: *Hermenéutica analógica de la facticidad humana. Introducción a la antropología filosófica de Mauricio Beuchot,* de Aldo Alejandro Camacho González también publicado por editorial UIC en 2024.

Por último, tenemos la última sección de la revista *Intersticios* correspondiente a la carpeta gráfica, en esta ocasión titulada: "Arrieros somos y en el camino andamos. Poemas e imágenes *In Memoriam* Dr. Jesús Antonio Serrano Sánchez" de Alejandro Gabriel Emiliano Flores. En esta

carpeta se conjugan una serie de poemas del Mtro. Alejandro Emiliano combinadas con fotografías donde aparece el Dr. Jesús Serrano Sánchez, miembro fundador del ORP, colaborador clave y parte de la mesa de ponentes inaugurales con la que iniciamos actividades el 31 de octubre de 2014. El Dr. Jesús falleció intempestivamente en este año 2024, recordándonos de golpe lo frágil, fugaz e incierta que es nuestra permanencia en esta vida. También se fue dejando numerosos proyectos abiertos en ésta y otras instancias, recordándonos a la vez que, como decía Emmanuel Levinas: "ser humano es ser siempre un proyecto inacabado"[1]. Con profundo afecto y respeto al colega y amigo dedicamos este pequeño espacio como homenaje en coherencia al vínculo, aporte y decisivo impulso que dio a este Observatorio desde su adscripción a la Maestría de Pastoral Urbana de la Universidad Católica *Lumen Gentium,* recordando que la interacción e intercambio de ideas en torno a la religiosidad popular se remontan muchos años atrás cuando aún era parte de la familia UIC. Traemos en este número conmemorativo su memoria y continuamos la difusión de su obra escrita -que fue abundante-. Lo recordamos vivamente, convencidos de que también somos lo que perdemos.

[1] Emmanuel Levinas, *Dios, la muerte y el tiempo,* Ed. Cátedra, Madrid, 1994, p. 120.

I. MONOGRÁFICO / ARTE Y RELIGIÓN

El Observatorio Intercontinental de la Religiosidad Popular "Alonso Manuel Escalante". Itinerario de una década de interacción académica interdisciplinar e interinstitucional

The Intercontinental Observatory of Popular Religiosity "Alonso Manuel Escalante". A decade of interdisciplinary and inter-institutional academic interaction

Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes

Resumen

El Observatorio de la Religiosidad Popular no inicia la reflexión acerca del tema de la religiosidad popular y procesos implícitos, sino que, más bien, partiendo de la conjunción de esfuerzos preexistentes, y la interacción académica iniciada con antelación desde la espontaneidad de las relaciones amistosas entre colegas, se ofrece como instancia que favorezca la sistematización de esos aportes y la consecución de las investigaciones en un espectro temporal mucho más amplio, logrando resultados de investigación de mayor envergadura. Esto se ha logrado en esta primera década de vida del ORP con base en la coordinación de los colegas y sus instituciones que, de suyo y

Abstract

The Observatory of Popular Religiosity (ORP) does not initiate reflection on the theme of popular religiosity and implicit processes, but rather, starting from the conjunction of pre-existing efforts, and academic interaction initiated in advance from the spontaneity of friendly relations between colleagues, is offered as a forum that favors the systematization of these contributions and the achievement of research in a much broader temporal spectrum, achieving larger research results. This has been achieved in this first decade of the life of the ORP based on the coordination of colleagues and their institutions which, of their own and for years, have projects related to problems

desde hace años, tienen proyectos afines a los problemas adyacentes a la religiosidad popular. Así, mediante el fortalecimiento de los nexos y redes de trabajos de investigación que ya existen, la unión hace la fuerza, y el apoyo mutuo abre posibilidades no existentes en la singularidad solitaria. En este breve texto queremos dar a conocer los principales logros concretos de este esfuerzo conjunto en la primera década de actividades del ORP.

Palabras clave

Observatorio de la religiosidad popular, Universidad Intercontinental, Misioneros de Guadalupe, interacción académica, relaciones interinstitucionales, identidad, cultura, religión.

adjacent to popular religiosity. Thus, by strengthening the links and networks of research work that already exist, the union makes the force, and mutual support opens possibilities not existing in the solitary singularity. In this short text we want to present the main concrete achievements of this joint effort in the first decade of ORP´s activities.

Keywords

Observatory of popular religiosity, Intercontinental University, Missionaries of Guadalupe, academic interaction, interinstitutional relations, identity, culture, religion.

El Observatorio Intercontinental de la Religiosidad Popular "Alonso Manuel Escalante"[1], nace oficialmente el 31 de octubre[2] de 2014 en el evento de presentación de esta instancia académica en el Auditorio Fray Bartolomé de Las Casas, en la Universidad Intercontinental. Sin embargo, como todo nacimiento, fue culmen de un largo proceso de gestación donde las redes interpersonales e interinstitucionales jugaron un papel decisivo para configurar este Observatorio como lo que es: una instancia académica colegiada que respeta la proveniencia doctrinal, disciplinar e institucional de cada miembro, convirtiéndose en

[1] Para el seguimiento de esta instancia puede consultarse el Blog de Religiosidad Popular en México: https://religiosidadpopularenmexico.blogspot.com/

[2] La fecha de fundación fue escogida a propósito dada su cercanía con la fiesta de muertos en México, una de las principales fiestas populares de presencia ominabarcante en nuestro país.

espacio de interacción de los congregados por un tema común, a saber, la religiosidad popular y problemas socio-culturales implícitos en ella.

Los miembros fundadores ya formábamos un grupo más o menos constante de participación académica en distintos foros desde hacía varios años. Dos vetas nos constituyeron fuertemente en este sentido:

> Los colegas antropólogos, etnólogos y etnohistoriadores que convivimos desde nuestra formación de posgrado en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, bajo la tutela de la Dra. Johanna Broda en su seminario: "Organización Social y Cosmovisiones Prehispánicas". Desde esta veta nutrimos la reflexión con trabajos preferentemente enfocados en el mundo indígena mexicano y guatemalteco, con análisis teóricos que daban cuenta de nuestro trabajo de campo en comunidades indígenas, o bien, de ascendencia indígena. En este sentido vida rural en medio de cosmovisiones agrícolas. El fruto colegiado de esta interacción se condensa en los volúmenes colectivos que conforman una tetralogía publicada en México por Artificio Editores[3].
>
> La otra veta, fue el trabajo colegiado en la Universidad Católica *Lumen Gentium*, específicamente en la Maestría de Pastoral Urbana, que en numerosas ocasiones nos reunió por eventos, clases, exámenes profesionales; o bien, por proyectos de investigación. Desde esta veta, el enfoque fue orientado hacia los fenómenos religiosos populares en contextos urbanos. Los resultados de estos encuentros están también publicados en México en la editorial San Pablo[4].

[3] Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes, (Coord.), *Los divinos entre los humanos,* México, Artificio Editores. 2013; Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo D., y Alicia María Juárez Becerril, (Coords.), *Fenómenos religiosos populares en Latinoamérica. Análisis y aportaciones interdisciplinares,* México, Artificio Editores. 2014; Alicia Ma. Juárez Becerril y Ramiro A. Gómez Arzapalo Dorantes (coords.), *Los Cristos en la vida ritual de las comunidades indígenas mesoamericanas,* México, Artificio Editores. 2015; María Elena Padrón Herrera y Ramiro A. Gómez Arzapalo Dorantes, (coords.), *Dinámicas religiosas populares: poder, resistencia e identidad. Aportes desde la antropología,* México, Artificio Editores. 2015.

[4] Gómez Arzapalo, Emiliano, Serrano y Cruz (comps.), *Pastoral Urbana y Mayordomías,* México, Editorial San Pablo. 2014; Serrano Sánchez, Jesús Antonio (Coord.), *Atención Pastoral a la Devoción a San Judas Tadeo,* México, Editorial San Pablo. 2014; Margit Eckholt y Stefan Silber (Coords.), *Vivir la fe en la Ciudad Hoy. Las grandes ciudades latinoamericanas y los actuales procesos de transformación social, cultural y religiosa,* 2 tomos, México, Editorial San Pablo. 2014.

Así, poco a poco en la interacción colegiada, los temas rurales y urbanos han sido tratados en el esfuerzo analítico de discernir las diferencias entre ambas realidades contextuales, pero también lanzando sugerencias iluminadoras desde los métodos aplicados desde uno u otro lado.

Teóricamente, este Observatorio reconoce que el análisis de los fenómenos religiosos populares necesariamente implica cuestiones de interculturalidad. La correspondencia de estas manifestaciones en constante referencia a la instancia oficial, de forma ya sea amigable o conflictiva, involucra segmentos sociales diversos que intervienen en la conformación de un todo. En Latinoamérica, la peculiaridad del proceso evangelizador implicó procesos culturales en las sociedades nativas que llevaron a una integración local del mensaje cristiano, reformulado desde los símbolos autóctonos, en una integración de ese mensaje en el proceso histórico propio de las culturas receptoras. Si se quiere, podría decirse que el mensaje cristiano se reformuló traduciéndose a un lenguaje entendible, coherente y significativo de acuerdo al horizonte de sentido propio de las culturas indígenas, que –de esta forma- se apropiaron del cristianismo desde su propio proceso selectivo y dinámico que logró integrarlo en su mundo simbólico desde su propio lenguaje religioso y entendimiento ancestral de lo sagrado.

Este tipo de fenómenos no son privativos de contextos indígenas, pues florecen en contextos semiurbanos y urbanos en sectores obreros, marginales o de una u otra forma segregados hacia la periferia. Sin embargo, también en esos contextos encontramos la distinción básica de sectores sociales que viven bajo parámetros centralizados y otros que se alejan de la interpretación centralizada en una referencia constante a ese centro pero viviendo una relación de cierta autonomía interpretativa validada no por la oficialidad sino por el grupo que localmente da fuerza y vigor a esa manifestación religiosa específica que le resulta significativa en su propio contexto histórico y realidad existencial concreta y particular.

Desde este punto de vista, el *Observatorio de la Religiosidad Popular* pretende ser una instancia catalizadora de las fuerzas ya presentes en la práctica docente de la Universidad Intercontinental, a través de los pro-

gramas de licenciatura y posgrado de filosofía y teología. Los alumnos que atienden a estos programas son en su gran mayoría formandos de diversas casas religiosas cuyos carismas los encausan a la primera línea de actividad evangelizadora, muchos de ellos con experiencia pastoral previa o con actividad pastoral paralela a su formación académica. Ellos son un gran impulso para concretar este proyecto que posibilita prolongar los lazos de interacción, intercambio de ideas, y posibilidades de colaboración, más allá del tiempo que dura su formación individual, creando nexos fuertes con las comunidades de procedencia. A la par los docentes interesados en las temáticas afines contarán con un espacio de reflexión que pretende cristalizar sus aportes en publicaciones concernientes a estas temáticas que puedan generar un acervo de referencia para las futuras generaciones que compartirán este espacio académico.

Dada la naturaleza de la identidad de la Universidad Intercontinental, fundada por los Misioneros de Guadalupe, el papel que juegan los programas de filosofía y teología, no es para nada secundario, sino esencial en la vinculación de la academia y la vida cristiana comprometida a exaltar los valores humanos, su dignidad y sentido trascendente. Partiendo de lo anterior, este Observatorio pretende vigorizar las vías de intercomunicación entre la docencia y vida académica, con la actividad pastoral, en contextos marginales donde se requiere una reflexión profunda acerca de las posibilidades de acción y consecuencias sociales de la intervención pastoral, con miras a ganar en profundidad de entendimiento de la alteridad, su respeto y posibilidades no violentas de contacto intercultural e interreligioso. En todo sentido, estas pretensiones coadyuvarán a un óptimo desarrollo de la misión *ad gentes,* que en décadas recientes, ha venido integrando cada vez más, los soportes teóricos provistos por las Ciencias Sociales, como eficientes auxiliares en la prosecución de sus fines propios.

Así, me parece que este proyecto no es para nada sustentable en el aislamiento, pues desde su fundación nació como catalizador de fuerzas ya existentes y operantes en el campo académico, pastoral y de acción social, por lo tanto concluyo que está en completa sintonía con el ideario

de la Universidad Intercontinental y los Misioneros de Guadalupe, en el proyecto actual de perfilar una identidad misionera de la UIC:

> Acorde con el ideario de la Universidad, y el origen misionero de nuestro Instituto, toca decir que la vocación a la cual queremos responder como institución de educación superior es la de velar y promover una cultura humanista en el más amplio sentido del término; una cultura que en el momento actual destaque los derechos humanos y los hábitos de la democracia de entre las diversas prácticas que constituyen la vida social.[5]

Desde las ciencias sociales, hay un interés enorme por entender, comprender y profundizar en estas expresiones religiosas populares, valorándolas como expresiones de identidad, cobijo y pertenencia social en contextos culturales muy castigados históricamente y relegados al desprecio, nulificación y abajamiento. Al mismo tiempo, también desde la labor pastoral de la iglesia, hay un genuino y sincero interés por valorar y compenetrarse en estas expresiones religiosas, tal vez no de todos los sectores y tendencias, pero es un sentir que crece entre muchos pastores interpelados por un ámbito social general de apertura y pluralidad.

ORP

Logo del Observatorio Intercontinental de la Religiosidad Popular. Se destaca el signo calendárico náhuatl de *Ollin* al fondo con un ojo en medio destacando la decisión de nombrar esta instancia como un

[5] *Cfr.* Consejo de Gobierno, Identidad Misionera de la Universidad Intercontinental, México, UIC, 2016, p. 6.

Observatorio. Se destacan tres símbolos guadalupanos: en la base la luna creciente, a los costados del ojo las alas de mensajero (ángel) que aparece en la base de la imagen en la tilma y en la parte superior una estrella del manto guadalupano, símbolo de Guadalupe como estrella de la evangelización. La idea general del logo expresa el dinamismo de los fenómenos religiosos observados que unen cielo y tierra en las expresiones religiosas populares objeto de interés central de este Observatorio.

La creación de este Observatorio nunca pretendió suprimir aquellas raíces de interacción natural y amistosa que de forma espontánea y personal surgieron, crecieron y se fortalecieron, dando muchos frutos académicos. Al contrario, el Observatorio nació como espacio aglutinador de esas fuerzas e iniciativas ya existentes, para ofrecer una instancia académica con cierta estabilidad que permitiera confluir esos esfuerzos ya cimentados desde otros proyectos institucionales. Así pues, sin interacción, este Observatorio simplemente se desvanecería, pues su ser se posibilitó gracias a la conjunción de esfuerzos preexistentes sin afán de exclusividad.

Es importante señalar que dada la característica antes resaltada, es casi imposible decir con justicia qué acontecimiento dio pie al surgimiento de nuestro Observatorio. Sin embargo, sí podemos apuntar que el 19 de octubre de 2012, se realizó en la UIC el evento: "La religión popular desde tres ángulos filosóficos", al terminar dicho evento, en plática informal, el P. Martín Cisneros Carboneros M.G., entonces director del área de Humanidades, expresó por vez primera públicamente la idea de crear un Observatorio de la Religiosidad Popular. Me parece oportuno recordar que fue precisamente durante la gestión del P. Martín como director de Humanidades de la UIC que este Observatorio se fundó, quedando la primera mesa directiva constituida por él como vocal, el Mtro. Higinio Corpus Escobedo como secretario y un servidor como presidente.

Volviendo a los eventos fundantes, cabe señalar que numerosos eventos académicos nos habían venido reuniendo a quienes acabamos siendo fundadores de esta instancia de forma sistemática desde hacía 6 años atrás de la fundación del ORP, entre ellos cabe mencionar: la *XXVIII Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología* en el 2009,

con el Simposium organizado por la Dra. Broda: "Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México", y publicado bajo el mismo título[6]. Posteriormente, en el 2010 la *XXIX Reunión de Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología* en Puebla en el Simposio: "Los divinos entre los humanos: los santos en contextos religiosos sincréticos en comunidades campesinas de origen indígena", que posteriormente catalizó en la publicación del libro colectivo: *Los Divinos entre los Humanos*[7]. La publicación del libro: *Fenómenos Religiosos Populares en América Latina. Análisis y Aportaciones Interdisciplinares*[8], constituyó una plataforma inicial para posteriores interacciones en este sentido. Los eventos organizados por la Maestría de Pastoral Urbana de la Universidad Católica *Lumen Gentium* han sido particularmente fructíferos: las "Jornadas de Estudios Urbanos" en el 2009, posteriormente en el 2010 el evento "Mayordomías en la Ciudad" y en el 2013 el encuentro "Religiosidad, mayordomías y fiscalías" cuyos resultados se condensan en el libro *Pastoral Urbana y Mayordomías*[9], además del Coloquio "Devoción a San Judas Tadeo" en el 2011, publicado más tarde como: *Atención Pastoral a la Devoción a San Judas Tadeo*[10]. En la ENAH, nos congregamos algunos de los que aquí participamos en el marco del II Congreso Internacional de Antropología Social con ocasión de la presentación del antes referido libro de *Los Divinos entre los humanos* y en este mismo sentido, el vínculo con la licenciatura de Antropología Social de la ENAH nos ha llevado también a la colaboración conjunta en el libro colectivo: *Dinámicas religiosas populares: poder, resistencia e identidad. Aportes desde*

[6] Johanna Broda (Coord.), *Religiosidad Popular y Cosmovisiones Indígenas en la Historia de México,* INAH- ENAH, Materiales de apoyo a la docencia/Bitácora, México. 2009.
[7] Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes, (Coord.), *Los divinos entre los humanos,* México, Artificio Editores. 2013.
[8] Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo D., y Alicia María Juárez Becerril, (Coords.), *Fenómenos religiosos populares en Latinoamérica. Análisis y aportaciones interdisciplinares,* México, Artificio Editores. 2014.
[9] Gómez Arzapalo, Emiliano, Serrano y Cruz (comps.), *Pastoral Urbana y Mayordomías,* México, Editorial San Pablo. 2014.
[10] Serrano Sánchez, Jesús Antonio (Coord.), *Atención Pastoral a la Devoción a San Judas Tadeo,* México, Editorial San Pablo. 2014.

la antropología[11]. También cabe mencionar el *I Congreso de etnografía de la religión: santuarios y peregrinaciones*, en la BUAP en el 2013 en el Simposio: "El Culto a los Cristos desde la Cosmovisión Indígena Mesoamericana", y que nos volvió a congregar en el 2014 en la XXX Reunión de Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología en Querétaro bajo el Simposio: "Los Cristos en la Vida Ritual de las Comunidades indígenas Mesoamericanas", y cuyos frutos se concentran en la publicación del libro con este último título[12]. El evento de la Universidad Autónoma de Chapingo en el 2010: *Segundo Foro sobre diversidad e identidad cultural* en la Mesa: "Identidad en el color, ritos y ceremonias". Los Tres Coloquios sobre *Cosmovisiones Indígenas* en la BUAP en las mesas organizadas por la Dra. Johanna Broda, en el 2008, 2009 y 2011, el primero de los cuales desembocó en el libro: *Cosmovisión Mesoamericana y Ritualidad Agrícola*[13]. *El Congreso: Vivir la Fe en la ciudad hoy. Las grandes ciudades latinoamericanas y los actuales procesos de transformación social, cultural y religiosa,* del Proyecto internacional e interdisciplinario de investigación "Pastoral Urbana" (Universidad de Osnabrück / Alemania), también celebrado como el XI Seminario internacional e interdisciplinario del Intercambio cultural latinoamericano-alemán (ICALA / Universidad Iberoamericana). Programa Alumni DAAD-BMZ (Universidad de Osnabrück / Alemania) en las Instalaciones de la Conferencia Episcopal Mexicana, Lago de Guadalupe en el 2013. Publicado en el 2014 bajo la coordinación de Eckholt y Silber[14]. De relevante importancia fueron los dos *Encuentros Sobre la Religión Popular en el Mundo,* celebrados en el Museo del Carmen en el 2011 y el 2013, organizados por el INAH bajo

[11] María Elena Padrón Herrera y Ramiro A. Gómez Arzapalo Dorantes, (coords.), *Dinámicas religiosas populares: poder, resistencia e identidad. Aportes desde la antropología,* México, Artificio Editores. 2015.

[12] Alicia Ma. Juárez Becerril y Ramiro A. Gómez Arzapalo Dorantes (coords.), *Los Cristos en la vida ritual de las comunidades indígenas mesoamericanas,* México, Artificio Editores. 2015.

[13] Johanna Broda y Alejandra Gámez (coords.) *Cosmovisión Mesoamericana y Ritualidad Agrícola, Estudios Interdisciplinarios y Regionales,* México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. 2009.

[14] Margit Eckholt y Stefan Silber (Coords.), *Vivir la fe en la Ciudad Hoy. Las grandes ciudades latinoamericanas y los actuales procesos de transformación social, cultural y religiosa*, 2 tomos, México, Editorial San Pablo. 2014.

la coordinación de la Dra. Yólotl González. Finalmente mencionaremos el *Coloquio-Homenaje: Pensamiento antropológico y obra académica del Dr. Félix Báez-Jorge,* organizado por el INAH-CIESAS-UV, celebrado en la Universidad Veracruzana en Xalapa, Ver. Merece mención aparte dado el continuo trato que en años pasados tuvimos varios de los miembros de este Observatorio de la Religiosidad Popular con el Dr. Báez-Jorge, quien con sus atinadas observaciones, pertinentes críticas y el tacto que siempre lo caracterizaron en esta discusión académica, nutrió, enriqueció y encauzó el posicionamiento teórico de varios de nosotros, por eso este libro que trata acerca de la Religiosidad Popular, no puede pasar sin mención justa del Dr. Báez-Jorge eminente pensador y referencia obligada al tratar acerca de estos temas en México.

Cabe mencionar también en este sentido el III Congreso de etnografía de la Religión: Santuarios y peregrinaciones en la BUAP en el 2015, varios de los coautores participantes aquí, nos congregamos en el Simposio: "Santos y Santuarios: referentes de sacralidad y engranes estructurales de las dinámicas religiosas populares"[15].

A lo largo de estos 10 años de vida, como colectivo académico bajo la denominación ORP, hemos realizado once reuniones plenarias ordinarias; cuatro reuniones extraordinarias; quince conversatorios en línea; siete eventos interdisciplinares de interacción interinstitucional; cuatro cápsulas informativas; una exposición de códices indígenas; cuatro exposiciones fotográficas; 18 publicaciones de libros; nueve publicaciones de revistas monotemáticas sobre religiosidad popular, cultura y religión; setenta y nueve programas de radio en la UIC en dos temporadas; y 96 programas de podcast en seis temporadas.

Las reuniones plenarias ordinarias fueron nuestra actividad principal desde la fundación, motivo de reunión e intercambio de ideas y avances de investigación, así como fuente principal de aportes escritos para conso-

[15] Publicado como libro por editorial UIC en 2018 y disponible en línea en: https://ia800707.us.archive.org/34/items/SantosSantuariosYPeregrinaciones/santos%2C%20santuarios%20y%20peregrinaciones.pdf

lidar los proyectos editoriales posteriores, estas once reuniones plenarias ordinarias fueron, a saber:

- Primera Reunión Plenaria, 18 de marzo de 2015. Universidad Intercontinental, Tema: *Identidad y Pertenencia al Abrigo de la Devoción*.[16]

- Segunda Reunión Plenaria, 30 de octubre de 2015. Universidad Católica *Lumen Gentium*, Tema: *Religiosidad Popular: reivindicación y pastoral*.[17]

- Tercera Reunión Plenaria, 1° de marzo de 2016. Museo Nacional de Antropología e Historia, Tema: *Festividades indígenas: culto y religiosidad*.[18]

- Cuarta Reunión Plenaria, 26 de octubre de 2016. Universidad Intercontinental, Tema: *Encuentros y desencuentros en las prácticas religiosas populares*.[19]

- Quinta Reunión Plenaria, 15 de marzo de 2017. Escuela Nacional de Antropología e Historia, Tema: *Religiosidad popular: poder, resistencia e identidad*.[20]

- Sexta Reunión Plenaria, 4 de octubre de 2017. Universidad Católica Lumen Gentium en coordinación con el Instituto de Cooperación América Latina-Alemania (ICALA), Tema: *Dimensiones pastorales de la religiosidad popular en la ciudad latinoamericana contemporánea*.[21]

- Séptima Reunión Plenaria, 14 de marzo de 2018. Universidad Intercontinental, Tema: *Religiosidad Popular y Semana Santa*.[22]

[16] Disponible en línea en: http://religiosidadpopularenmexico.blogspot.mx/2015/03/primer-evento-del-observatorio-de-la.html
[17] Disponible en línea en: http://religiosidadpopularenmexico.blogspot.mx/2015/11/segunda-reunion-plenaria-del.html
[18] Disponible en línea en: http://religiosidadpopularenmexico.blogspot.mx/2016/03/tercera-reunion-plenaria-del.html
[19] Disponible en línea en: http://religiosidadpopularenmexico.blogspot.mx/2016/07/atenta-invitacion-la-cuarta-reunion_93.html
[20] Disponible en línea en: http://religiosidadpopularenmexico.blogspot.mx/2016/11/atenta-invitacion-la-quinta-reunion.html
[21] Disponible en línea en: http://religiosidadpopularenmexico.blogspot.mx/2017/08/sexta-reunion-plenaria-del-observatorio.html
[22] Disponible en línea en: https://religiosidadpopularenmexico.blogspot.com/2018/01/septima-reunion-plenaria-del-orp-marzo.html

- Octava Reunión Plenaria, 17 de octubre de 2018. Universidad Intercontinental, coordinada por los Misioneros Scalabrinianos, Tema: *Religiosidad Popular y Migración.*[23]

- Novena Reunión Plenaria, 14 y 15 de marzo de 2019. En Toluca y Metepec organizada con la UAEMex. Tema: *Religiosidad Popular en el Centro de México.*[24]

- Décima Reunión Plenaria, 9 de octubre de 2019. CIESAS, Casa Chata, Tlalpan, CDMX. Tema: Paseos por el campo. Santos, meteorología indígena y religiosidad popular.[25]

- Décimoprimera Reunión Plenaria, 28 y 29 de septiembre de 2022. Evento UIC en línea. Tema: *Los Aires en la tradición religiosa Mesoamericana: enfoques multidisciplinarios. Homenaje a Druzo Maldonado.*[26]

Con la pandemia de COVID-19, tuvimos que interrumpir esta secuencia de encuentros por causas del distanciamiento impuesto para mitigar el impacto de esta enfermedad, así fue como nacieron los Conversatorios del ORP, cuyo nombre oficial es: "Conversatorio de Cultura y Religión. Foro de reflexión del Observatorio Intercontinental de la Religiosidad Popular". Se celebraron quince en total entre el 8 de junio de 2020 y el 6 de junio de 2022, todos mediante webinar UIC:

1.- La Religiosidad Popular en sociedad post-seculares, 8 de junio 2020.[27]

2.- Religiosidad Popular en contextos urbanos postseculares, 23 de julio de 2020.[28]

[23] Disponible en línea en: https://religiosidadpopularenmexico.blogspot.com/2018/08/viii-reunion-plenaria-del-orp.html
[24] Disponible en línea en: https://religiosidadpopularenmexico.blogspot.com/2019/02/ix-reunion-plenaria-del-observatorio.html
[25] Disponible en línea en: https://religiosidadpopularenmexico.blogspot.com/2019/07/x-reunion-plenaria-del-observatorio.html
[26] Disponible en línea en: https://religiosidadpopularenmexico.blogspot.com/2022/08/decimoprimera-reunion-plenaria-del-orp.html
[27] https://youtu.be/BCkO_EIIXRE
[28] https://youtu.be/t4Ca-31Vq2o

3.- Religiosidad popular en contextos indígenas agrícolas contemporáneos, 27 de agosto de 2020.[29]

4.- La Religiosidad Popular en la historia de México, 25 de septiembre de 2020.[30]

5.- Celebrado en conjunto como V Conversatorio ORP-UIC y IV Coloquio de la Religiosidad Novohispana y Decimonónica de la UAEMéx y El Colegio Mexiquense, AC, con el Tema: *Una Visión Histórica de las expresiones religiosas populares en México,* 29 y 30 de octubre de 2020.[31]

6.- Expresiones religiosas populares en derredor de las fiestas de muertos en México, 20 de noviembre de 2020.[32]

7.- La Virgen de Guadalupe en la devoción popular en México, 11 de diciembre de 2020.[33]

8.- Métodos de evangelización en los inicios de la misión en América indígena, 23 de abril de 2021.[34]

9.- De la demonizacion inicial a las semina verbi y de los teocalpulli a los santos patronos, 21 de mayo de 2021.[35]

10.- Cristianización de los indios e indigenización del cristianismo: procesos de apropiación cultural indígena del mensaje cristiano, 18 de junio de 2021.[36]

11.- Ofrendas a los difuntos en contextos indígenas mexicanos, 22 de octubre de 2021.[37]

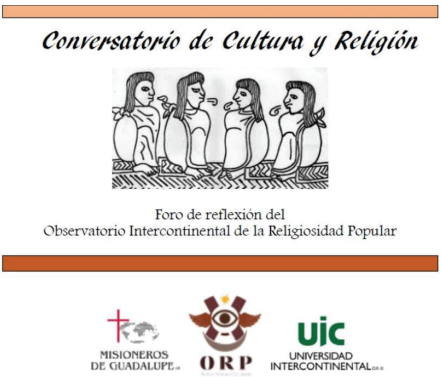
12.- La Virgen de Guadalupe en la religiosidad popular mexicana, 10 de diciembre de 2021.[38]

13.- La fiesta de la Candelaria en México, 1° de febrero de 2022.39

[29] https://youtu.be/rW8Wr8KILoI
[30] https://youtu.be/P0dZ0WBRqs0
[31] https://youtu.be/M1a7Y4ut-jg; https://youtu.be/9e-1CQtI0B8
[32] https://youtu.be/gY8GiAZLQ9c
[33] https://youtu.be/qEIkkVTnZBo
[34] https://youtu.be/ESFjsPc-z7U
[35] https://youtu.be/iPhB_vS0Oz8
[36] https://youtu.be/Uk8P85CJuEc
[37] https://religiosidadpopularenmexico.blogspot.com/2021/04/decimoprimer-conversatorio-orp.html
[38] https://religiosidadpopularenmexico.blogspot.com/2021/04/decimosegundo-conversatorio-orp.html
[39] https://religiosidadpopularenmexico.blogspot.com/2021/04/decimotercer-conversatorio-orp.html

14.- Las fiestas de Cuaresma y Semana Santa en la religiosidad popular mexicana, 4 y 5 de abril de 2022.[40]

15.- La fiesta de Corpus Christi en la religiosidad popular mexicana, 6 de junio de 2022.[41]



Logo del proyecto de Conversatorio del ORP. Nacido por la circunstancia de la pandemia y el aislamiento social que conllevó, y prolongado como proyecto permanente para explotar las bonanzas y posibilidades de los foros virtuales.

Las reuniones extraordinarias han sido:

1.- "Celebrando los 480 años del portento del Señor de Chalma", 10, 11 y 12 de junio de 2019 en el Convento Agustino anexo al Santuario del Señor de Chalma, Mex.[42]

2.- "Rituales del maíz en México. Celebración con ocasión del día nacional del maíz 2021", 28 de septiembre de 2021, mediante Webinar UIC.[43]

3.- "La Montaña como lugar sagrado y fuente de espiritualidad en Mesoamérica", 24 de junio de 2022, mediante Webinar UIC.[44]

[40] https://religiosidadpopularenmexico.blogspot.com/2021/04/decimocuarto-conversatorio-orp.html
[41] https://religiosidadpopularenmexico.blogspot.com/2021/04/decimoquinto-conversatorio-orp.html
[42] Disponible en línea en: https://religiosidadpopularenmexico.blogspot.com/2019/05/reunion-extraordinaria-del-observatorio.html
[43] Disponible en línea en: https://religiosidadpopularenmexico.blogspot.com/2021/09/segunda-sesion-extraordinaria-del-orp.html
[44] Disponible en línea en: https://religiosidadpopularenmexico.blogspot.com/2022/08/tercera-reu-

4.- "Expresiones de religiosidad popular en derredor del maíz en México. Conmemoración del día nacional del maíz", 30 de septiembre de 2022, mediante Webinar UIC.[45]

Los siete eventos interdisciplinares de interacción interinstitucional fueron:

- "Nuestra Iglesia de América desde el sínodo para la Amazonía: religiosidad popular y pastoral urbana como problemas nodales en el documento preparatorio", celebrado el 13 de noviembre de 2019 en la UCLG plantel Tlalpan. Organizado por el ORP en conjunto con MG mediante su Comisión de Reflexión de la Misión Ad Gentes (COREMAG) y la Maestría de Pastoral Urbana de la UCLG.[46]

- Coloquio "A quinientos años del contacto Indohispano", celebrado el 12 y 13 de agosto de 2021 mediante los recursos virtuales y plataforma de El Colegio Mexiquense, A.C., en conjunto el ORP con la Facultad de Humanidades de la UAEMéx y El Colegio Mexiquense, A.C.[47]

- "Reflexiones icónicas en tormo a la Virgen de Guadalupe a 490 años de las apariciones en el Tepeyac", celebrado a través de Webinar UIC el 7 y 8 de diciembre de 2021, en conjunto el ORP con el COLEG, la Universidad Ponitificia de México y Arte Sacro de *Opus Artis*.[48]

- Coloquio "De imágenes y palabras: resignificación y reapropiación de símbolos en la religiosidad novohispana", celebrado el 18 de agosto de 2022 de manera virtual en la plataforma de El Colegio Mexiquense, A.C., en conjunto el ORP con la facultad de Humanidades de la UAEMéx y El Colegio Mexiquense, A.C.[49]

---

nion-extraordinaria-0rp-24.html

[45] Disponible en línea en: https://religiosidadpopularenmexico.blogspot.com/2022/08/cuarta-reunion-extraordinaria-del-orp.html

[46] Disponible en línea en: https://religiosidadpopularenmexico.blogspot.com/2019/11/nuestra-iglesia-de-america-desde-el.html

[47] Disponible en línea en: https://youtu.be/Fw0JFQcTypk; https://youtu.be/AS-pbafz8so; https://youtu.be/06Js7nLFVBA

[48] Disponible en línea en: https://religiosidadpopularenmexico.blogspot.com/2021/11/reflexiones-iconicas-en-torno-la-virgen_12.html; https://religiosidadpopularenmexico.blogspot.com/2021/11/reflexiones-iconicas-en-torno-la-virgen.html

[49] Disponible en línea en: https://youtu.be/ZAo0vnPwG24

- Coloquio "Los pueblos originarios desde una perspectiva interdisciplinaria: antecedentes históricos, identidades y aspectos socioculturales", celebrado el 22 de mayo de 2023 en la casa Toluca de El Colegio Mexiquense, A.C. Organizado por el ORP en conjunto con la UAEMéx y El Colegio Mexiquense, A.C.

- Coloquio "La Conquista espiritual a debate", celebrado 23 y 24 de noviembre de 2023 de manera virtual mediante la plataforma de El Colegio de Jalisco, en conjunto el ORP con la UAEMéx, El Colegio Mexiquense, A.C., y el Colegio de Jalisco.[50]

- Coloquio interinstitucional "Prácticas y representaciones en torno de las identidades colectivas: historia, arte y literatura", celebrado el 29 de mayo de 2024 en Toluca, Mex. En las instalaciones de la Facultad de Humanidades de la UAEMéx. Organizada en conjunto por el ORP, la UAEMéx, El Colegio Mexiquense, A.C., y el Colegio de Jalisco.[51]

Las cuatro cápsulas informativas referidas, a saber fueron:

- Primera info-cápsula del Observatorio de la Religiosidad Popular: 250 aniversario de la llegada del Señor de Jalpan a Ixmiquilpan, Hidalgo. Primera entrega (Información general).[52]

- Segunda info-cápsula del Observatorio de la Religiosidad Popular: 250 aniversario de la llegada del Señor de Jalpan a Ixmiquilpan, Hidalgo. Segunda entrega (Mayordomías y ofrendas: pilares de una tradición).[53]

- Tercera info-cápsula del Observatorio de la Religiosidad Popular: 250 aniversario de la llegada del Señor de Jalpan a Ixmiquilpan, Hidalgo. Tercera entrega (Espiritualidad indígena y liturgia inculturada).[54]

[50] Disponible en línea en: https://www.youtube.com/live/unPyfasjoGo?si=z5RAXie6NAYh5Rz9; https://www.youtube.com/live/z0HjVjAYeA0?si=iEvE4eR_3XjJXxs6; https://www.youtube.com/live/-_Eaul8HunQ?si=_edNCiocgRfix7VN

[51] Disponible en línea en:

[52] Disponible en línea en: https://youtu.be/iKUVCGLt9HY

[53] Disponible en línea en: https://youtu.be/VTIAl_g6MJI

[54] Disponible en línea en: https://youtu.be/jr1w2OFNzIk

- Cuarta info-cápsula del Observatorio de la Religiosidad Popular: Novenario y levantacruz en la tradición religiosa popular del estado de Hidalgo.[55]

La exposición de códices indígenas se realizó en la UIC del 20 de febrero al 28 de abril de 2017 en el Museo de los Misioneros de Guadalupe dentro de las instalaciones de la Universidad Intercontinental.[56]

Las cuatro exposiciones fotográficas han sido:

- Exposición fotográfica: *La Cruz en la Vida de los Hombres de Maíz*[57]. Esta exhibición fotográfica coordinada por un servidor se integró como parte de los trabajos del Observatorio Intercontinental sobre la Religiosidad Popular, es un esfuerzo conjunto en interacción con los colegas provenientes de los ámbitos de la antropología, filosofía y teología que respondieron a la convocatoria de orquestar esta exposición[58], la cual se presentó originalmente en el Museo de los Misioneros de Guadalupe dentro de las instalaciones de la Universidad Intercontinental del 22 de febrero al 6 de mayo de 2016. Después de esto, se montó en la Dirección de Estudios Históricos del INAH en el Centro de Tlalpan, gracias a la gestión vinculatoria de la Dra. Alicia Ma. Juárez Becerril, del 31 de octubre al 30 de noviembre de 2015. Hubo un evento académico el 23 de noviembre en esta sede donde se dictaron tres conferencias en torno a la temática propia

[55] Disponible en línea en: https://youtu.be/FKvB61Gt4bw

[56] Cfr. https://religiosidadpopularenmexico.blogspot.com/2017/02/atenta-invitacion-exposicion-sobre.html

[57] Disponible en línea en: https://lacruzenlavidadeloshombresdemaiz.blogspot.com/ También el catálogo de la exposición en: https://issuu.com/ramirogomez9/docs/catalogo2017versionisuu

[58] Esta exhibición fotográfica reúne visualmente el trabajo etnográfico de varios autores que registraron –en diferentes momentos- rituales campesinos en contextos indígenas en México y Guatemala. Los protagonistas principales son la Cruz y el Maíz, personajes primordiales en la vida ritual contemporánea de estos grupos culturales que han sabido integrar sus cosmovisiones ancestrales en un cristianismo agrícola retocado localmente, generando una apropiación étnica de la religión cristiana desde su particularidad histórica y cultural. A pesar de la diversidad de casos expuestos, el conjunto de esta colección de fotografías evoca procesos sociales semejantes desde la integración local de elementos exógenos que llegan a internalizarse de tal forma en la vida íntima del pueblo, el cerro y la milpa, que terminan convirtiéndose en la vivencia de un cristianismo endógeno, valorado ya no como foráneo, sino propio y particular. La extrañeza inherente a la particularidad ritual presente en estas fotografías, esperamos despierte en el espectador la pasión y pasmo por la diferencia cifrada en términos de una amistosa interculturalidad. Son en todo sentido, verdaderas hierofanías de la alteridad y epifanías del Otro Rostro. Recordamos al lector que esta exposición es permanente en su formato virtual en la liga dada en la nota anterior.

de la exposición. Finalmente, gracias a la vinculación de la Dra. Ma. Elena Padrón Herrera, se montó en la ENAH en marzo de 2017, en el marco de la Quinta Reunión Plenaria del Observatorio Intercontinental sobre la Religiosidad Popular, que tuvo como sede anfitriona esta casa de estudios.

- Exposición fotográfica: *Especialistas rituales México-Guatemala: Dos miradas antropológicas de una historia compartida*, exhibida en el marco de la Cuarta Reunión Plenaria del ORP en la Universidad Intercontinental en octubre de 2016.[59]

- Exposición fotográfica permanente (Virtual): *Creo en un solo Dios… aunque no lo nombre como tú*, en línea desde mayo de 2019.[60]

- Exposición fotográfica permanente (Virtual): *Visiones diversas de lo Sagrado: estética devocional en el ritual*, en línea desde octubre de 2021.[61]

En lo que toca al testimonio escrito de nuestras actividades como Observatorio Intercontinental de la Religiosidad Popular "Alonso Manuel Escalante", desglosamos cómo se han administrado los escritos en base a las once reuniones plenarias ordinarias previamente enunciadas:

- Fundación: se publicó un texto electrónico de fundación en formato PDF donde se contienen los idearios, objetivos, logo, acta de fundación y lista de miembros fundadores. Además se encuentran íntegros los textos de los panelistas que conformaron la mesa académica de fundación de este Observatorio.[62]
- Reuniones plenarias 1 y 2: publicadas en libro electrónico por la UIC bajo el título *Identidad y Pertenencia al abrigo de la devoción. Aportes para el estudio de la religiosidad popular.*[63]

[59] Disponible en línea en: http://religiosidadpopularenmexico.blogspot.mx/2016/07/atenta-invitacion-la-cuarta-reunion_93.html
[60] https://expofotograficacreoenunsolodios.blogspot.com/
[61] https://visionesdiversasdelosagrado.blogspot.com/
[62] Disponible en línea en: https://issuu.com/ramirogomez9/docs/orp_unido
[63] Disponible en línea en la liga: http://www.mediafire.com/file/gjsd1nuvvc7mixt/Identidad+y+pertenencia.pdf http://nebula.wsimg.com/31d8c46746e00f9ebfe1c8e93b2160e3?AccessKeyId=43C03CA1264B4C15147D&disposition=0&alloworigin=1

- Reuniones plenarias 3, 4 y 5: publicadas en la Revista Voces. Revista de Teología Misionera de la Escuela de Teología de la Universidad Intercontinental, México, año 25, num. 49, julio-diciembre 2018.[64]
- Reunión plenaria 6: Publicada en este año 2024 por la UIC bajo el título: *Religiosidad Popular Urbana* en colaboración con el proyecto de investigación; "Dimensiones pastorales de la religiosidad popular en la ciudad contemporánea" de la Universidad Católica Lumen Gentium en coordinación con el ICALA.[65]
- Reunión plenaria 7: Publicada por el Dpto. de Publicaciones UIC bajo el título: "Religiosidad Popular en la Semana Santa".[66]
- Reunión plenaria 8: Publicada por la revista VOCES, no. 51, año 28, 2019 bajo el título: "Memorias del Observatorio de la Religiosidad Popular (ORP). Octava reunión Plenaria".[67]
- Reunión plenaria 9: Publicado como libro por editorial UIC en colaboración académica con la UAEMex con el título: "Cuatro Miradas sobre la Religiosidad Popular: antropología, historia, arte y teología".[68]
- Reunión plenaria 10: Publicado como libro impreso por el CIESAS (Publicaciones de la Casa Chata), bajo la coordinación de la Dra. Alicia María Juárez Becerril y con el título: Paseos por el campo. Santos, meteorología indígena y religiosidad popular.
- Reunión plenaria 11: A ser publicado por la facultad de Ciencias Políticas de la UNAM bajo la coordinación de las doctoras Alicia María Juárez Becerril, María del Carmen Macuil y un servidor.

Aparte de estas publicaciones que se corresponden con las reuniones plenarias celebradas a lo largo de estos 10 años, se han publicado extras

[64] Disponible en línea en: https://ia903003.us.archive.org/2/items/INTERIORESVOCES49PDFFINALES/INTERIORES%20VOCES%2049%20PDF%20FINALES.pdf
[65] Aparecerá en su momento en el Blog de religiosidad Popular en México: https://religiosidadpopularenmexico.blogspot.com/
[66] Disponible en línea en: https://ia601907.us.archive.org/16/items/religiosidad-popular-en-la-semana-santa-digital-1/RELIGIOSIDAD%20POPULAR%20EN%20SEMANA%20SANTA%20CON%20ISBN.pdf
[67] Disponible en línea en: https://archive.org/details/no.-51-orp-religiosidad-popular-y-migracion
[68] Disponible en línea en: https://ia902303.us.archive.org/29/items/cuatro-miradas-web-2/LIBRO%20CUATRO%20MIRADAS%20CON%20ISBN.pdf

dos libros, tres revistas *Intersticios* especiales del ORP y dos sagas editoriales conmemorativas, una de cuatro libros para conmemorar el quinto aniversario y la actual de 10 libros proyectados entre el 2023 y el 2026 para conmemorar los 10 años de vida de este Observatorio, de los cuales, ya se han publicado 6.

Los dos libros extras (no correspondientes a aniversarios o a las reuniones plenarias celebradas) son: *Santos, santuarios y peregrinaciones. Referentes de sacralidad y engranes estructurales de las dinámicas religiosas populares*, coordinado por Ramiro Gómez Arzapalo y publicado por editorial UIC en 2018[69]; y el otro libro es de Gustavo Alberto Ruíz Muñoz, *Función simbólica de la cultura del maíz en el origen e identidad del México multicultural*, también de editorial UIC publicado en el 2022.[70]

Las tres revistas *Intersticios*, una es la presente (número 61-62) y las otras dos corresponden a: número 47, julio-diciembre 2017, con el tema monográfico: "Religiosidad popular: interculturalidad en la expresión religiosa".[71] Y el número 48, enero-junio 2018, con el tema monográfico: "Religión y cultura: cimientos terrenales de lo Sagrado".[72]

De las dos sagas editoriales mencionadas, una es "La Religiosidad Popular desde sí misma", y se concibió con el objeto de festejar los primeros cinco años de vida del Observatorio Intercontinental de la Religiosidad Popular. Se editaron cuatro libros, cada uno coordinado por miembros fundadores del ORP de diferentes instituciones académicas públicas o privadas, religiosas o laicas. Los cuatro textos en cuestión son:

1.- Religiosidad popular, postsecularismo y posmodernidad. Coordinado por Ramiro A. Gómez Arzapalo Dorantes (director del ORP) y Ricardo Marcelino Rivas García de la Universidad Intercontinental (entonces UIC,

[69] Disponible en: https://ia800707.us.archive.org/34/items/SantosSantuariosYPeregrinaciones/santos%2C%20santuarios%20y%20peregrinaciones.pdf
[70] Disponible en: https://ia601404.us.archive.org/24/items/libro-del-maiz-hgfdsdsjhsgf/LIBRO%20FUNCION%20SIMBOLICA%20DEL%20MAIZ%20CON%20ISBN.pdf
[71] Disponible en: https://ia903003.us.archive.org/5/items/401746295Intersticios47ReligiosidadPopularInterculturalidadEnLaExpresionReligiosa/425619999-Intersticios-47-Religiosidad-Popular-interculturalidad-en-la-expresion-religiosa.pdf
[72] Disponible en: https://ia601003.us.archive.org/11/items/401902423Intersticios48ReligiosidadPopularCimientosTerrenalesDeLoSagrado/416326260-Intersticios-48-Religiosidad-Popular-cimientos-terrenales-de-lo-sagrado.pdf

ahora U. Anáhuac). Reúne ocho trabajos de investigadores-docentes de la UIC, Universidad Autónoma Metropolitana (UAM), Universidad Católica Lumen Gentium (UCLG) y Universidad La Salle de Bogotá, Colombia.[73]

2.- *Religiosidad popular en contextos campesinos de origen indígena*. Coordinado por Alicia María Juárez Becerril, del Centro de Investigaciones y Estudios Sobre Antropología Social (CIESAS). El volumen está compuesto por diez artículos escritos por colegas de la UIC; CIESAS; Colegio Hebreo Maguen David; Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM); Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH); Universidad Autónoma del Estado de Morelos (UAEM); Universidad de San Marcos, Perú; Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, Perú.[74]

3.- *La religiosidad popular en México: una visión desde la historia*. Coordinado por Gerardo González Reyes y Magdalena Pacheco Régules de la Universidad Autónoma del Estado de México (UAEMéx). En esta obra se encuentran nueve textos de catedráticos adscritos a la Facultad de Humanidades de la UAEMéx; a la dirección de etnohistoria del Museo Nacional de Antropología (MNA); ENAH; UNAM; Universidad Iberoamericana; El Colegio Mexiquense.[75]

4.- *Religiosidad popular como resistencia social: luchas de poder y refugios de identidad*. Coordinado por María Elena Padrón Herrera de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH). Reúne ocho textos de investigadores y docentes de la ENAH, Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) y Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM).[76]

Esta propuesta editorial responde por completo a nuestra vocación y nuestros objetivos del ORP que pretenden la colaboración interinstitucional de trabajos y reflexiones afines que ya de suyo se realizan en los

[73] La liga de acceso para consultar y descargar el libro en formato PDF es: https://ia601407.us.archive.org/8/items/serie-1-web-enero-22/serie%201%20WEB%20enero%2022.pdf

[74] https://ia601407.us.archive.org/8/items/serie-1-web-enero-22/serie%201%20WEB%20enero%2022.pdf

[75] Acceso virtual a este volumen: https://ia601500.us.archive.org/4/items/serie-3-21-enero-2020-web-3/serie%203%2021%20enero%202020%20WEB%20%283%29.pdf

[76] Disponible para consulta y descarga en: https://ia601504.us.archive.org/27/items/serie-4-ok-2020/serie%204%20ok%202020.pdf

centros de adscripción de los miembros en relación con los fenómenos religiosos populares y procesos sociales implícitos, así pues la propuesta privilegia que cada coordinador de volumen eche mano de su propia gente en su institución de adscripción o círculo de acción inmediato para abrir la gama de colaboradores y extender las redes de interacción.

Los temas que titulan cada uno de los cuatro libros dan cuenta de nuestro itinerario intelectual de discusión colegiada en el primer lustro de vida de esta instancia académica. Si se quiere, podríamos decir que son los cuatro grandes temas en que se derivaron las investigaciones generadas hasta ese momento.

La otra saga editorial -actualmente en proceso- ha dado ya seis libros de los diez proyectados y se concibió para conmemorar dignamente los diez primeros años de vida del Observatorio de la Religiosidad Popular, se titula la serie: *ORP-UIC. 10 años del Observatorio de la Religiosidad Popular.* Los libros ya publicados al momento son:

1.- *Complejo ideológico cultural del maíz. Una aproximación interdisciplinar,* coordinado por Ramiro Gómez y Gustavo Ruíz, publicado por editorial UIC en 2023.[77]

2.- *Testimonios de un viaje a la memoria. Loa o comedia teatral dedicada a San Lorenzo Mártir, Manuel Gutiérrez Nájera, Antiguo San Lorenzo Misantla, Veracruz,* de Jorge Escamilla Udave, publicado por editorial UIC en 2023.[78]

3.- *Religiosidad Popular indígena en México y Perú. Estudios comparativos,* coordinado por Alicia María Juárez Becerril, en prensa en editorial UIC, saldrá a la luz en este año 2024.[79]

4.- *Religiosidad Popular Urbana,* coordinado por Jesús Antonio Serrano Sánchez y Alejandro Gabriel Emiliano Flores, en prensa en editorial UIC, saldrá a la luz en este año 2024.[80]

[77] Accesible mediante Google Libros: https://www.google.com.mx/books/edition/Complejo_ideol%C3%B3gico_cultural_del_ma%C3%ADz/g8LbEAAAQBAJ?hl=es-419&gbpv=0
[78] Accesible mediante Google Libros: https://www.google.com.mx/books/edition/Testimonios_de_un_viaje_a_la_memoria/jcLbEAAAQBAJ?hl=es-419&gbpv=0
[79] Una vez publicado estará disponible en Google Libros.
[80] Una vez publicado estará disponible en Google Libros.

5.- *Mis hermanas las ánimas,* de Karla Esmeralda Tello Ortega, en prensa en editorial UIC, saldrá a la luz en este año 2024.[81]

6.- *Reflexiones interdisciplinarias sobre la Religiosidad Popular. Ecuador y Colombia,* coordinado por Luis Fernando Botero Villegas, editorial UIC, 2025.[82]

En este orden de ideas no puedo dejar de mencionar la oportunidad única de participar en las FILAH con las presentaciones editoriales de algunos de estos libros del ORP gracias a las invitaciones expresas y gestiones diligentes de la Mtra. Ana Laura Vázquez Martínez, adscrita a este Observatorio, y a la librería El Murciélago que en repetidas ocasiones nos han permitido presentar nuestros libros en ese espacio editorial tan importante y significativo desde el ámbito disciplinar en el que desarrollamos nuestra labor académica. Específicamente nos referimos a las ediciones 31[83], 33[84], 34[85] y 35 de la FILAH, respectivamente correspondientes a los años 2020, 2022, 2023 y 2024, en las cuales pudimos presentar 12 de nuestros libros dentro del mismo año de su edición.

La revista *Urdimbre y Trama. Revista Mexicana de Religiosidad Popular* se encuentra ya en su cuarto número semestral. Esta publicación semestral perteneciente al ORP es el vehículo oficial para difundir periódicamente avances de investigación, casos, reflexiones y fotografías en derredor de las expresiones religiosas populares en México y Latinoamérica y los problemas adyacentes a los mismos desde las ciencias sociales, el arte, la pastoral o la teología. Fue concebida en el año 2022, cuando en plática informal, el entonces vicerrector y ahora vicerrector de la UIC: Mtro. Hugo Antonio Avendaño, expresara frente al entonces director de publicaciones UIC, Mtro. Camilo De La Vega Membrillo y un servidor, la

[81] Una vez publicado estará disponible en Google Libros.
[82] Una vez publicado estará disponible en Google Libros.
[83] https://religiosidadpopularenmexico.blogspot.com/2020/07/tetralogia-conmemorativa-del-v.html; https://religiosidadpopularenmexico.blogspot.com/2020/09/invitacion-presentaciones-editoriales.html
[84] https://religiosidadpopularenmexico.blogspot.com/2023/04/presentaciones-editoriales-orp-33-filah.html
[85] Cfr. https://www.uic.mx/noticias/uic-presento-libro-en-el-museo-nacional-de-antropologia/; https://www.uic.mx/noticias/presentacion-del-libro-uic-orp-testimonios-de-un-viaje-a-la-memoria/

conveniencia de contar ya con una publicación periódica adscrita al ORP para la difusión ordinaria de sus aportes. Así se inició el proyecto, fructificando un año más tarde con la aparición del primer número de esta revista en el año 2023. Así fue como, a casi una década de vida del ORP, lanzamos esta nueva revista como órgano de difusión de las investigaciones de sus miembros y como un espacio de interacción dialógica abierta entre la Academia, los agentes de pastoral y las personas involucradas en la operatividad social de las devociones populares. *Urdimbre y Trama* pretende ser un espacio de difusión y punto de encuentro para el diálogo intercultural e interreligioso en el que se den a conocer las investigaciones de los docentes, estudiantes y pastores que forman parte del ORP como miembros activos. Al mismo tiempo, esperamos que se integren los trabajos de estudiosos en el tema, provenientes de otros institutos, con proyectos y temas de estudio afines a la Religiosidad Popular y a los problemas sociales implícitos en ella. El nombre de la publicación alude a los hilos que se entrecruzan en un telar para formar un lienzo, unos de arriba a abajo (ámbito de la trascendencia; comunicación e interacción humano-divina) y otros de lado a lado (ámbito inmanente; comunicación e interacción entre seres humanos), alegoría idónea a la vocación del ORP en tanto instancia de encuentro, diálogo e interacción entre los distintos actores sociales que confluyen en las manifestaciones religiosas populares en Latinoamérica y particularmente en México. La revista está dirigida a investigadores, docentes y estudiantes de nivel superior, así como a ministros consagrados y agentes de pastoral; además, debido a la especificidad temática, también al público interesado o involucrado en la vivencia de las diversas manifestaciones religiosas populares, como mayordomos, cargueros, fiscales y demás organizadores populares que asumen el desempeño práctico y velan por la realización material de estas festividades.

Además de esto hay que mencionar los proyectos de ORP Cast[86] y de Radio ORP.87 El ORP Cast lleva seis temporadas, cuyos temas han sido:

[86] https://open.spotify.com/show/3ZOv9HnNclz0gwB8cUXhff
[87] https://open.spotify.com/show/4vjqPYxEUvqixiBTOoDyFw

1.- ¿Qué es la Religiosidad Popular? Temporada dividida en dos secciones: a.) La Religiosidad Popular desde la Iglesia Católica (10 episodios) y b.) La Religiosidad Popular desde las Ciencias Sociales (9 episodios). Toda la temporada estuvo comprendida entre el 15 de marzo y el 26 de julio de 2022.[88]

2.- La Religiosidad Popular como problema intercultural (12 episodios). 9 de agosto de 2022 a 25 de octubre de 2022.[89]

3.- San Judas Tadeo: del personaje histórico al culto contemporáneo (14 episodios). 8 de noviembre de 2022 a 24 de enero de 2023.[90]

4.- Mosaico de Religiosidad Popular en la diversidad cultural de México (20 episodios). 21 de febrero al 11 de julio de 2023.[91]

5.- Exvotos: milagros cotidianos desde la vivencia consuetudinaria de la fe en la religiosidad popular (11 episodios). 25 de julio al 3 de octubre de 2023.[92]

6.- Fundamentos teóricos de la Religiosidad Popular como fenómeno socio-cultural-religioso. Recapitulación temática rumbo al décimo aniversario del ORP-UIC (19 episodios). 31 de octubre de 2023 al 19 de marzo de 2024.[93]

Imagen institucional del Proyecto ORP Cast.

Por su parte Radio ORP se encuentra en su segunda temporada, a diferencia de ORP Cast las temporadas no son temáticas y obedecen ex-

[88] https://religiosidadpopularenmexico.blogspot.com/2023/04/primera-temporada-de-orp-cast.html
[89] https://religiosidadpopularenmexico.blogspot.com/2023/04/segunda-temporada-de-orp-cast-agosto.html
[90] https://religiosidadpopularenmexico.blogspot.com/2023/04/tercera-temporada-de-orp-cast-noviembre.html
[91] https://religiosidadpopularenmexico.blogspot.com/2023/04/cuarta-temporada-de-orp-cast-febrero.html
[92] https://religiosidadpopularenmexico.blogspot.com/2023/10/blog-post.html
[93] https://open.spotify.com/show/3ZOv9HnNclz0gwB8cUXhff

clusivamente a la dosificación del material audiovisual que compone cada programa semanal. La primera temporada constó de 64 programas de una hora aproximadamente cada uno y estuvo al aire del 4 de noviembre de 2022 al 26 de febrero de 2024. En la segunda temporada se modificó el formato para tener programas semanales de media hora máximo. Esta segunda temporada corrió del 19 de abril al 26 de julio de 2024.En el momento de la edición de este texto aún no llegaba el momento de la tercera temporada, pero si el lector está interesado en los programas anteriores o los presentes puede consultar el espacio de Radio ORP-UIC en Spotyfy.[94]

Propuesta inicial de imagen del proyecto de Radio ORP.

Imagen institucional final de Radio ORP.

[94] https://open.spotify.com/show/4vjqPYxEUvqixiBTOoDyFw

Este amplio espectro de actividades conjuntas y sus frutos en eventos conjuntos de amplia envergadura y las publicaciones resultantes de los mismos, son testimonio fehaciente de la riqueza implicada en el diálogo abierto, interdisciplinar, respetuoso e incluyente, continuamente retroalimentado, inspirado e impulsado desde el aula.

En lo institucional, este proyecto acerca los centros de adscripción de los participantes, en vínculos que se entretejen a través de las personas comprometidas y auguran futuras participaciones entre las instituciones académicas involucradas: UIC, UPAEP, BUAP, ENAH, INAH, UNAM, Universidad Católica *Lumen Gentium*, Universidad Pontificia, La Salle Oaxaca, Universidad Anáhuac Oaxaca, UNACH, UAEMex, Universidad Veracruzana, Universidad de la Plata, Argentina, entre otras instancias como la Arquidiócesis de México, la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas, Chis, la Diócesis de Ríobamba, Ecuador, el Instituto de Teología Católica de la Universidad de Osnabrück y el Grupo Científico "Iglesia Mundial" de la Conferencia Episcopal Alemana, el ICALA[95], el CEIRC[96], el GIEIRP[97], el CENAMI[98] y el CEICUM[99]. Además del amplio abanico de comunidades religiosas participantes por su adscripción a las aulas de la Universidad Intercontinental: Misioneros de Guadalupe, Misioneros Scalabrinianos, Servidores del Verbo Divino, Servidores de la Palabra, Mercedarios, Paulinos, Franciscanos, Agustinos recoletos, Escolapios, Hermanas Misioneras para la Tarahumara y el Mundo, entre otras.

Así, nos congratulamos de que este Observatorio coadyuve a vigorizar las vías de intercomunicación entre la docencia y vida académica, con la actividad pastoral, en contextos marginales donde se requiere una reflexión profunda acerca de las posibilidades de acción y consecuencias sociales de la intervención pastoral, con miras a ganar en profundidad de

[95] Instituto Cultural Alemán Latinoamericano.
[96] Centro de Estudios Interdisciplinarios de Religión y Cultura, A.C.
[97] Grupo Interdisciplinar de Estudios e Investigaciones sobre Religión Popular.
[98] Centro Nacional para la Ayuda de las Misiones Indígenas: Dependencia de la Conferencia del Episcopado Mexicano (CEM).
[99] Centro de Estudios Interdisciplinarios de las Culturas Mesoamericanas, A.C.

entendimiento de la alteridad, su respeto y posibilidades no violentas de contacto intercultural e interreligioso.

Desde el momento inicial de este Observatorio (octubre 2014), cuando delegaron en mí la conformación del equipo inicial de investigadores que habríamos de echar a andar los trabajos de esta instancia académica, las sospechas mutuas se incrementaron, pues la propuesta venía auspiciada por una universidad católica y un instituto de vida apostólica, que acercándose a instancias tradicional y esencialmente laicas como la UNAM, el INAH, la ENAH, entre otras instituciones educativas y culturales gubernamentales, les extendía una invitación al trabajo conjunto y a compartir un espacio común como foro de interacción e intercambio de métodos, experiencias, datos, etc. en materia de religión.

En el acercamiento primero a los colegas cofundadores del ORP, fue un común denominador la sana sospecha y prudente distancia frente a lo que temían fuera un intento de justificación *a priori* de las políticas eclesiásticas católicas frente al problema de la religiosidad popular.

Costó trabajo convencer a la mayoría de que el respeto interdisciplinar estaría garantizado, pues el ORP no es, ni pretende llegar a ser, una instancia confesional. No niega su origen institucional como parte de una universidad católica que se define a sí misma como universidad misionera, pero su esencia y vocación de universidad garantiza la diversidad y la posibilidad de interacción plural sin exigir al interlocutor la renuncia a su propia identidad (religiosa y profesional) para empatarse con la de la UIC.

En este sentido, lo hasta aquí expuesto, da fe de que a lo largo de estos años de vida de nuestro Observatorio nos hemos mantenido fieles a este principio de apertura e inclusión que estuvo en la base misma de nuestra fundación[100]. En estos años en que he tenido el privilegio de presidir el

[100] Según puede verse en el Manifiesto leído y signado por los miembros fundadores del ORP el 31 de octubre de 2014 (extracto): "El Observatorio Intercontinental Alonso Manuel Escalante sobre la religiosidad popular ha sido creado, por la Dirección de Humanidades de la Universidad Intercontinental, como espacio de estudio, reflexión, investigación, intercambio de experiencias y propuestas, que llevan a descubrir y valorar, reconocer y conservar, defender y proponer interdisciplinarmente, el conjunto de las creencias selladas por Dios, las actitudes básicas que de estas convicciones se derivan y las expresiones culturales que legítimamente buscan alcanzar todos aquellos elementos esenciales, que desde la religiosidad popular, se orientan al cuidado del mundo y a la vida digna y

ORP así he podido constatarlo y doy fe de que la interacción interpersonal e interinstitucional ha sido sana, amistosa, espontánea, responsable con un compromiso social y en un ánimo constructivo de cooperación, intercambio y reciprocidad. El respeto mutuo entre colegas ha sido fundamental y ha permeado los espacios de interacción recíproca que han culminado en numerosos escritos, eventos, ponencias, etc. materializados desde los nichos institucionales de los miembros cuyos trabajos de investigación han sido generosamente socializados a través de este conducto del ORP. Ese respeto ha contribuido a un ambiente colegiado sano donde las posibilidades se comparten con miras a un objetivo común, más que luchar por afanes protagónicos.

El Observatorio de la Religiosidad Popular no inicia la reflexión acerca del tema de la religiosidad popular y procesos implícitos, sino que más bien, pretende arrancar la conjunción de esfuerzos preexistentes, ya iniciada con antelación desde la espontaneidad de las relaciones amistosas entre colegas, ahora tratando de ofrecerse como instancia que favorezca la sistematización de esos aportes y la consecución de las investigaciones en un espectro temporal mucho más amplio, logrando resultados de investigación de mayor envergadura. Esto se logrará en base a la coordinación de los colegas y sus instituciones que ya de suyo, y desde hace años, tienen

---

plena de todo el ser humano y de todos los seres humanos. […] por ello, la Religiosidad Popular aquí es considerada no solamente como la búsqueda natural de la divinidad, por parte del ser humano, sino también como manifestación personal del Dios Viviente que inicia un diálogo de amor con la humanidad, para comunicar su Espíritu de verdad y revelarnos el misterio de su unidad y comunión. Presencia que descubrimos revestida en las formas históricas y culturales de cada pueblo. Somos conscientes que este misterio es tan rico y tan profundo que siempre nos supera pero que puede ser mayormente comprendido cuando se comparte con una actitud humilde y testimonial de quien siempre sabe aprender. […] En el espíritu de apertura, diálogo y reciprocidad, este Observatorio buscará compartir interdisciplinarmente los resultados de las tareas señaladas en el objetivo para analizar, desde las ciencias y desde la fe, las diversas formas culturales que el pueblo adopta legítimamente como expresión religiosa y modo de vivir su fe. Respetará la pluralidad ideológica y disciplinar y fomentará los puntos de encuentro y enriquecimiento recíproco. El Observatorio estará en comunicación continua con sus integrantes y se les convocará periódicamente para evaluar las tareas y resultados así como los proyectos para el crecimiento y profundización de las tareas propias. A todos los miembros, al inicio de cada año civil, se les dará a conocer el calendario de reuniones, así como los lugares y agendas a seguir. En caso de no poder asistir a esas reuniones, los miembros recibirán la información de todo lo relacionado con el buen desarrollo de las tareas del Observatorio. Habrá al menos una publicación anual que reúna los trabajos de los miembros".

proyectos afines a los problemas adyacentes a la religiosidad popular. Así, mediante el fortalecer los nexos y redes de trabajos de investigación que ya existen, la unión hace la fuerza, y el apoyo mutuo abre posibilidades no existentes en la singularidad solitaria.

Un clarísimo ejemplo de esto es la alianza establecida desde hace muchos años con la UAEM y El Colegio Mexiquense, AC, y -que recientemente en 2024- se prolongó con El Colegio de Jalisco[101] a través de una Red interinstitucional de investigación. Así, el Observatorio de la Religiosidad Popular "Alonso Manuel Escalante", perteneciente al Instituto Intercontinental de Misionología (IIM) de la UIC, continúa profundizado su relación de colaboración y enriquecimiento recíproco con investigadores de estas tres instituciones públicas.

El vínculo con la UAEMéx comenzó en el Museo Nacional de Antropología el 1 de marzo de 2016, en la Tercera Reunión Plenaria del ORP. A partir de allí la relación ha sido constante e ininterrumpida, lo cual incluye la Novena Reunión Plenaria del ORP celebrada en su casa de estudios en Toluca el 14 de marzo de 2019 y el 15 en el Exconvento de Metepec. La interacción generada en esa ocasión fue definitiva, pues integraron al cuerpo docente de su facultad, y a los alumnos de la Licenciatura en Historia.

A partir de ese momento, quedaron claras las líneas específicas de posibles interacciones futuras, basadas en la experiencia concreta con alumnos y docentes que manifestaron su interés por ciertos temas desarrollados por investigadores de la UIC dentro del Instituto Intercontinental de Misionología (IIM); a saber, los aportes del Mtro. Jorge Luis Ortiz Rivera, director de filosofía UIC, en relación al simbolismo causaron gran expectativa, igualmente la participación del Dr. Arturo Rocha, director del COLEG, en cuanto al simbolismo guadalupano y la lectura histórica del acontecimiento guadalupano a través del arte, y asimismo, las contribuciones teóricas del Dr. Ramiro Gómez Arzapalo en relación con la religiosidad popular y los problemas sociales implícitos en ella. De igual

[101] Cfr. https://www.uic.mx/noticias/uic-firma-convenio-de-colaboracion-con-el-colegio-de-jalisco/

forma, en la UIC nos resulta de interés, en la vocación propia del ORP, los aportes históricos al tema de la religiosidad popular, contextualizada, particularizada y presentada desde su singularidad temporal y geográfica en casos concretos muy bien acotados y delimitados.

Por otra parte, ambas instituciones organizaron en conjunto la Primera Sesión Extraordinaria del ORP en Chalma del 10 al 12 de junio de 2019, con ocasión de los 480 años del Portento y fueron recibidas por los frailes Agustinos.

En el terreno de las publicaciones, la interacción ha sido fructífera en varios foros editoriales y formatos diversos, como la Revista Voces, número 49, e Intersticios, números 48 y 50. Así como la exposición fotográfica virtual "Creo en un solo Dios… aunque no lo nombre como tú. Visiones diversas de la fe, la trascendencia y el ritual" y la coordinación del volumen colectivo La Religiosidad Popular en México: una visión desde la historia, que es parte de la tetralogía conmemorativa del quinto aniversario del ORP: "La Religiosidad Popular desde sí misma". Es de resaltar también la colaboración a través de ponencias y conferencias de algunos miembros del ORP en el Seminario Santos, Devociones e Identidades de El Colegio Mexiquense, A.C., además de varias publicaciones en puerta coordinadas en interacción interinstitucional, tanto bajo el sello editorial UIC como de parte del Colegio de Jalisco y El Colegio Mexiquense, A.C.

Así, no quisiera terminar esta presentación, sin recordar que las fuerzas catalizadoras que posibilitaron este Observatorio fueron:

- Las discusiones generadas en el aula entre los alumnos y sus profesores (específicamente los alumnos de las licenciaturas de filosofía y teología de la UIC; así como los alumnos de la Maestría de Pastoral Urbana de la Universidad Católica *Lumen Gentium*).
- La correspondencia en el interés de los formadores de las comunidades religiosas por vincular los estudios sobre religión, provenientes de las Ciencias Sociales y su interacción con la actividad pastoral, y en general con el proceso formativo religioso con miras a la pastoral (que implica la necesaria convivencia con estas manifestaciones religiosas populares).

- La convivencia entre colegas y su participación en equipo para coordinar, animar y dirigir las reuniones, simposios, eventos y publicaciones derivadas de esas interacciones interpersonales e interinstitucionales.
- El interés institucional por establecer una instancia seria y estable para dirigir y profundizar en estos temas de una forma sistemática, organizada y con resultados de divulgación reales y concretos.

Mientras estas fuerzas sigan confluyendo con caudales anchos, podremos prolongar la fructífera experiencia cuya muestra queda expresada en este breve escrito que ha tomado tintes de informe, lo cual es muy necesario como testimonio histórico asentado en esta primera década, para evitar que el cruel olvido devore lo que aún brota en las fuentes de la memoria viva.

Encrucijada.
A 10 años de la fundación del Observatorio de Religiosidad Popular.

Alejandro Gabriel Emiliano Flores[1]
Universidad Católica Lumen Gentium

1. Preliminar

> ¿Qué es el tiempo? Si nadie me lo pregunta, lo sé; pero si quiero explicárselo al que me lo pregunta, no lo sé. Lo que sí digo sin vacilación es que si nada pasase no habría tiempo pasado; y si nada sucediese, no habría tiempo futuro; y si nada existiese, no habría tiempo presente.[2]

Estas palabras de San Agustín ilustran la perplejidad qué surgió en mí cuando recibí la invitación a celebrar el 10° aniversario de la fundación del Observatorio de Religiosidad Popular "Alonso Manuel Escalante".

[1] Maestro en Pastoral Urbana por la Universidad Católica Lumen Gentium (UCLG), Lic. en Psicología Social por la Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa (UAM-I). Coordinador e investigador docente de la Maestría en Pastoral Urbana de la UCLG. Coordinador editorial de la Revista Puertas Lumen Gentium (UCLG). Miembro fundador del Observatorio de la Religiosidad Popular "Alonso Manuel Escalante" y de la "Red Pastoral Urbana Ecuador". Autor de artículos sobre Pastoral Urbana, Representaciones Sociales, Religiosidad Popular, identidad social urbana. Algunos de sus textos han sido publicados en inglés y alemán.

[2] San Agustín, Las Confesiones, libro XI, capítulo XIV, no. 17. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid: p. 478.

Imagen 1. Fundación del Observatorio de Religiosidad Popular "Alonso Manuel Escalante" el 31 de octubre de 2014 en el auditorio "Fray Bartolomé de las Casas" de la Universidad Intercontinental (Fuente: propia)

Diez años han sido tan solo un abrir y cerrar de ojos. No pareciera que fuese mucho tiempo el que media entre ese 31 de octubre de 2014 y el día de hoy, pero han pasado muchos eventos en estos dos lustros que dan cuenta de todo lo que ha acontecido: las reuniones plenarias semestrales que se realizaron en las instalaciones de la Universidad Intercontinental, la Universidad Católica Lumen Gentium, la Escuela Nacional de Antropología e Historia, la UPAEP, la Universidad Autónoma del Estado de México y en el espectacular Museo Nacional de Antropología e Historia, entre otros. Todas estas reuniones presenciales se realizaron previo a la pandemia donde fueron presentadas tantas investigaciones, muchas de las cuales también fueron publicadas en los libros físicos respectivos.

Imagen 2. 3° Reunión plenaria del Observatorio de Religiosidad Popular el 1 de marzo de 2016 en el Museo Nacional de Antropología e Historia (Fuente: propia)

Es digno de mencionar que, ya en el período de confinamiento por la pandemia de COVID-19, los trabajos de Observatorio de Religiosidad Popular no fueron interrumpidos. Los conversatorios, bajo la forma de webinar, tomaron el lugar de las Reuniones Plenarias y lo hicieron con gran éxito, pues, en ellos participaron un número significativo de investigadores, hombres y mujeres, interesados en la riqueza que la Religiosidad Popular brinda al mundo. No se puede dejar de lado dos acciones importantes: la primera acción se refiere al trabajo editorial que no se detuvo, pues se continuó publicando las diversas participaciones de los conversatorios y que casi todas ellas fueron digitales para que se distribuyeran de manera casi inmediata por el ciberespacio de modo que aumentara su difusión; y la segunda acción es un gran logro, porque el Observatorio de Religiosidad Popular incursionó en el mundo del podcasting a través del ORPcast.

Imagen 3. Primera temporada del ORPcast (Fuente: propia)

Ahora, desde este presente, se puede mirar el camino recorrido y constatar que, a pesar de su corta vida en comparación con el devenir de las grandes instituciones, el Observatorio de Religiosidad Popular ha estado lleno de trabajo y de resultados. Por ello, como lo hace el ser humano desde que significó su vida y la registró en los medios a su alcance, es momento de detenerse, discernir, valorar y celebrar. Sí, celebrar que el esfuerzo de los miembros de este Observatorio ha sido muy fecundo durante estos primeros diez años. La celebración no quiere decir que el esfuerzo estuviera libre de dificultades y obstáculos, porque no fue así; no es preciso indicar puntualmente cada uno de esos inconvenientes, pero sí es preciso decir que los hubo, que se enfrentaron y se superaron.

De modo que la celebración no es mero festejo, sino una verdadera conmemoración. Conmemoración que no se queda en la mera recuperación de la memoria de los hechos, sino que es memorial donde los hechos son significados y resignificados para ser nombrados acontecimientos. Sí, esos acontecimientos que sobrepasan las individualidades para dejar su impronta en esa memoria colectiva que da sentido a los imaginarios sociales que caracterizan a la cultura de las sociedades.

El memorial del que ahora somos parte viva, iluminará de muchas maneras el futuro de los estudios y acercamientos a la Religiosidad Popular, pues ésta ya no podrá ser tomada superficialmente como una expresión socioreligiosa de individuos de segunda clase u orden. La continua labor del Observatorio muestra que la Religiosidad Popular está presente en todos los estratos sociales y religiosos, tanto en los ámbitos más ligados al campo y a la naturaleza como en las ciudades y zonas metropolitanas ligadas a lo urbano.

Así que, de acuerdo con las palabras de San Agustín al inicio este texto, se puede decir que nuestro Observatorio de Religiosidad Popular tiene ya un pasado importante pues han sucedido cosas importantes que lo constituyen como referente en su campo; también se vislumbra un futuro importante ya que siguen proyectándose eventos que propiciarán espacios físicos y virtuales para la exposición de las investigaciones por-venir, las cuales permitirán un enriqueciendo continuo en su contenido. Por ello, el memorial presente, siempre parteaguas temporizante, es coherente con la apropiación misma de la Religiosidad Popular, objeto de estudio de este mismo Observatorio.

2. El Observatorio de Religiosidad Popular y su impulso para la Pastoral Urbana.

Durante la fundación del Observatorio de Religiosidad Popular (ORP), 31 de octubre de 2014, mencioné:

> "…estudiar la religiosidad popular permite comprender el sustrato cultural no sólo de los pueblos indígenas, sino de todas las culturas presentes en la Ciudad de México, cómo van entremezclándose, cómo van entendiendo su propia trascendencia a pesar de los elementos que le da la religión."[3]

[3] Emiliano Flores, Alejandro Gabriel. «La religiosidad popular en el corazón de la religión. El papel de la religiosidad popular en la creación de sentido desde la negociación cultural.» En *2014 folleto oficial ORP fundación*, de Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes. México: UIC, 2017. p. 21. Recuperado el 18 de 03 de 2024, de Biblioteca Virtual de Religión Popular: https://issuu.com/ramirogomez9/docs/2014_folleto_oficial_orp_fundacion

No imaginaba, a la postre, la importancia que tendrían estas palabras porque, si bien la Pastoral Urbana de la Universidad Católica Lumen Gentium estudiaba la religión, la religiosidad, la espiritualidad, sus relaciones y distinciones, no necesariamente lo hacía desde las implicaciones del calificativo popular. De hecho, las reuniones plenarias fueron el espacio perfecto para reflexionar al respecto.

Justo en la fundación del ORP, también mencioné lo que mostró el índice de catolicidad (iCat) a partir del análisis estadístico que realizó el (+) Dr. Jesús Serrano[4] sobre los datos de la Encuesta de Culturas Religiosas de la Ciudad de México auspiciada por la Arquidiócesis de México[5]:

> Una de tantas hipótesis de trabajo era que la religiosidad estaría presente en las esferas poblacionales que se autodefinieran como alejadas de la Iglesia católica por su presunta anomia frente a la ortodoxia y la ortopraxis católica. El análisis de los resultados del índice de catolicidad indicó que no era así. La religiosidad popular y la piedad popular (oraciones, rezos, mandas, peregrinaciones) aparecían en gran medida en las esferas con mayor cercanía autorreferencial: *católicos comprometidos,* aquellos que *tratan de ser católicos* y los *malos católicos;* mientras que el pensamiento y las creencias mágicas (adivinación, brujería) aparecen en los *católicos regulares* y los *no-practicantes,* esferas alejadas de la ortopraxis católica.

El dato de que la religiosidad popular se ubica en las esferas con mayor cercanía a la iglesia católica parece indicar que ella, la religiosidad popular, dota de sentido al propio culto católico.

[4] Investigador docente de la Mtría. en Pastoral Urbana y de la lic. en Teología de la UCLG hasta el 18 de noviembre de 2023 en que falleció. Dr. en Administración Pública (INAP), Mtro. en Ciencias Políticas y Sociales (UNAM), Lic. en Filosofía por la Univ. de Santo Tomás. Miembro fundador del Observatorio de la Religiosidad Popular "Alonso Manuel Escalante" y de la "Red Pastoral Urbana Ecuador", miembro de la Sociedad de Estudios Científicos de la Religión (SSSR), autor prolífico.

[5] Emiliano Flores, Alejandro Gabriel. «La religiosidad popular en el corazón de la religión. El papel de la religiosidad popular en la creación de sentido desde la negociación cultural.» En *2014 folleto oficial orp fundación*, de Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes. México: UIC, 2017. p. 21. Recuperado el 18 de 03 de 2024, de Biblioteca Virtual de Religión Popular: https://issuu.com/ramirogomez9/docs/2014_folleto_oficial_orp_fundacion

A partir del dato de que la religiosidad popular parecía dotar de sentido al culto católico se despertó el interés por realizar diversas investigaciones al respecto, pero explorando desde las representaciones sociales, la identidad social grupal, espacial y urbana, los procesos de socialización y apropiación, todo lo cual desembocó en los imaginarios sociales urbanos que conforman el sentido de la ciudad[6]. La profundización no se realizó sólo de manera teórica, sino que los datos provenían del trabajo de campo con los fieles católicos en general, grupos de misioneros, estudiantes de teología, sujetos presentes tanto en eventos (peregrinaciones, celebraciones de semana santa) como en espacios (santuarios, parroquias, universidades). Con ello se optó por cierta metodología para obtener los datos desde técnicas propias de las ciencias sociales donde las técnicas cualitativas tenían preponderancia, pero sin descuidar, en la medida de lo posible, la obtención de datos cuantitativos[7].

Fue en el texto *Religiosidad Popular Urbana. Un acercamiento desde la Pastoral Urbana*[8] cuando se hizo una síntesis de los trabajos precedentes y del cual surgió la noción de *Sujeto (pos)moderno.*[9] Una noción que ha continuado su desarrollo hasta indicar que dicho sujeto (pos)moderno está empoderado mediante la autorreferencialidad, la autogestión y la autosatisfacción para hacer frente a cualquier institución. Este sujeto empoderado surge del fracaso de las promesas de la modernidad para hacer de este un lugar mejor, al alcance de todos, e incluía la erradicación de los miedos más profundos del género humano. Ante el fracaso de la razón moderna mutada en instrumental, el espacio que habita el ser humano si-

[6] Cabe mencionar solo los títulos de algunos textos sobre las temáticas mencionadas: Mayordomía y tejido social (2014), Retos pastorales de las Unidades Habitacionales (2014), Todos de regreso a casa. Día de muertos en Popoloca (2014), Religión, Religiosidad Popular, Identidad e imaginarios (2016), Miedo y Salvación. Acercamiento psicosocial a la religión, misión y religiosidad popular (2017), Tiranía de la fascinación. Representación social de la pastoral en alumnos de Teología de la UCLG (2017), Religiosidad Popular Urbana. Un acercamiento desde la Pastoral Urbana (2018)

[7] Sobre la metodología adoptada se puede consultar los textos: Semana Santa en Cristo Rey, Leyes de Reforma, ciudad de México. Peripecias de ingreso a la vida cotidiana (2019), Religiosidad popular y pastoral urbana desde los niveles de explicación en psicología social (2024)

[8] Serrano Sánchez, Jesús Antonio, y Alejandro Gabriel Emiliano Flores. «Religiosidad Popular Urbana. Un acercamiento desde la Pastoral Urbana.» *En Apuntes sobre la Misión. Religiosidad Popular,* de COREMAG, 37-57. México: Comisión de Reflexión de la Misión Ad Gentes, 2018

[9] Originalmente se describió como autorreferencial, autogestivo y buena vida.

guió percibiéndose tan caótico como siempre y ni la ciencia ni dios alguno vendría a dotar de sentido esta realidad socialmente construida en donde los recursos no solo son escasos, sino que están a disposición de quienes han concentrado ya, y en sí mismos, el poder económico, político, social, cultural y/o religioso.

Ahora, este sujeto (pos)moderno descrito por la reflexión de la pastoral urbana a partir del análisis del fenómeno de la religiosidad popular tiene una doble vertiente. Por un lado, las instituciones se lo disputan y codician, pues al interpretarlo como un actor social es el único capaz de mantener el *status quo* donde ellas, las instituciones, tienen espacio para ejercer su poder[10]; de tal suerte que buscan aplicar los mecanismos de control social ya sea para convertirlo en votante del partido político en turno o para consumir el producto más nuevo del mercado pero, en ambos casos, se asume que este sujeto (pos)moderno es el agente de cambio que, guiado con los criterios adecuados, procurará las adecuaciones necesarias para conservar sin cambios la realidad social. Por otro lado, los mismos datos arrojan una situación más preocupante: el sujeto (pos)moderno, al ser autorreferencial, solo le interesa las problemáticas que alteran su propio mundo, al ser autogestivo, se procurará tan solo las acciones que atiendan esas problemáticas y, al buscar su autosatisfacción, las soluciones que aplique solo abarcarán ese pequeño trozo de mundo en que vive. Así que, la preocupación de las instituciones es apropiarse de este sujeto para conservar los macrorrelatos pero, al parecer, a este sujeto solo le interesará la conservación de su microrrelato.

Ejemplos de ello son ciertos grupos concebidos como *colectividades restringidas*, cuya pertenencia y/o identificación por parte del sujeto es transitoria, pues sus intereses y estructuras grupales solo tienen sentido mientras colaboran en la consecución de sus objetivos y, una vez alcanzados, se disgregan[11]. Esto se torna problemático para las instituciones,

[10] Pedro, Trigo. «Perfil del sujeto eclesial evangelizador de la gran ciudad. El caso latinoamericano (1).» Revista Latinoamericana de Teología 19, nº 56 (2002):121-144.

[11] Cfr. Aguado, Juan Miguel. «Introducción a las teorías de la información y comunicación.» 2004. p.157 https://www.um.es/tic/Txtguia/Introduccion%20a%20las%20Teorias%20de%20la%20Informa%20(20)/TIC%20texto%20guia%20completo.pdf (último acceso: 18 de 03 de 2024); Hiernaux,

entre ellas la Iglesia católica, porque los individuos tan solo se comprometen para obtener la satisfacción de las que consideran sus necesidades y esto se traduce en la participación, no siempre activa, durante un pequeño espacio de tiempo, lo cual no permite la reproducción institucional necesaria para su subsistencia.

Otro ejemplo, quizá más extremo, sea el de los narco-jóvenes, quienes suelen decir algo así como "mientras tenga todo, no importa que muera pronto".[12] Así que, entre el tráfico de estupefacientes y su consumo, las nuevas generaciones no buscan necesariamente la reproducción –no digamos de las instituciones– sino de la especie y este fenómeno no solo habla del desencanto ante el mundo de los adultos, también muestra la grave exclusión que estas nuevas generaciones experimentan ante cualquier futuro posible, ya que no perciben movilidad social alguna. De este modo, toda la sociedad experimenta una grave crisis pues los futuros parecen difusos para una gran mayoría.

Como se puede colegir, es cierto que el sujeto (pos)moderno puede ser un actor social, pero no necesariamente dedicará sus esfuerzos a sostener a unas instituciones que siente ajenas y que no le han permitido la movilidad social indispensable para mejorar sus condiciones de vida, por lo cual, buscará aprovechar, conservar y acomodarse en los recovecos que el sistema le proporcione sin que por ello comprometa de más su propia subsistencia.

Ahora, si bien es cierto que la caracterización del sujeto (pos)moderno se ha referido a la cuestión social, también es cierto que tiene su gran importancia en la religiosidad popular. No solo porque se muestra en la interacción conflictiva de los sujetos con las grandes instituciones religiosas, incluida la Iglesia católica, sino que la misma religiosidad popular contribuye al empoderamiento de sus practicantes.

Daniel. «De los imaginarios a las prácticas urbanas: construyendo la ciudad del mañana.» Iztapalapa (Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa), no. 64-65 (enero-diciembre 2008): 23

[12] Cfr. INFOBAE. "Juanito Pistolas": el sicario de 16 años que tenía su propio rap y murió decapitado en Nuevo Laredo. 28 de agosto de 2019. https://www.infobae.com/america/mexico/2019/08/28/juanito-pistolas-el-sicario-de-16-anos-que-tenia-su-propio-rap-y-murio-decapitado-en-nuevo-laredo/ (último acceso: 18 de 03 de 2024).

La mayordomía quizá sea el ejemplo más palpable de esta doble dimensionalidad del empoderamiento del sujeto (pos)moderno[13], porque puede darse una situación tan conflictiva entre la institución eclesiástica y la mayordomía que ésta expulse del seno de la comunidad a los ministros de culto que pretendan intervenir en sus usos y costumbres desde la racionalidad instrumental; y sin embargo, también pueden colaborar en la construcción y/o reconstrucción del tejido social de su entorno a través del desarrollo de una identidad que sea socialmente aceptable.

Con todo, la colaboración desde las colectividades restringidas en proyectos sociorreligiosos, como la actividad entre algunas mayordomías o ciertos grupos de fieles y la jerarquía católica, no es lo más visible. Las acciones religiosas individuales se sobreponen en la ciudad, ejemplo de ello es, por un lado, la experiencia del milagro en cuanto vivencia asumida como intervención de la divinidad en la vida de todos los días y que se enmarca en el microcontexto de quien la refiere[14] y, por otro lado, el testimonio público del milagro a través del exvoto que no siempre da cuenta de una intervención tenida como divina dentro de la ortodoxia religiosa.[15]

La configuración del sujeto (pos)moderno fue un paso en la comprensión de la Religiosidad Popular, pero solo como puerta de entrada a la vida urbana, tal como debiera ser, pues el ser humano suele ser constante en sus acciones en el mundo; por otro lado, también permitió la comprensión de algunas iglesias como instituciones con caracteres semejantes a las corporaciones trasnacionales y que ya fueron descritas por algunos teólogos.[16] Situación que ubica a la religión en general dentro del libre mercado con su diversidad de ofertas, dispuestas para ser consumidas, así como un

[13] Gómez Arzapalo Dorantes, Ramiro Alfonso, Alejandro Gabriel Emiliano Flores, Jesús Antonio Serrano Sánchez, y Miriam Cruz mejía. Pastoral Urbana y Mayordomías. México: San Pablo, 2014.

[14] Gómez Arzapalo Dorantes, Ramiro Alfonso. «El "milagro" en la Religiosidad Popular: sentido existencial y conformación de la desgracia en el trayecto de vida del sujeto religioso.» Puertas Lumen Gentium, 2023: 85-104

[15] Juárez Becerril, Alicia María, y Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes. «hierofanías de lo cotidiano: Irrupciones de lo sagrado en la ordinariedad. análisis de exvotos.» Voces. Diálogo misionero contemporáneo. Memoria del Observatorio de Religiosidad Popular (ORP) 3°, 4° Y 5° plenarias, 2018: 255-288

[16] Cfr. Pedro, Trigo. «Perfil del sujeto eclesial evangelizador de la gran ciudad. El caso latinoamericano (I).» Revista Latinoamericana de Teología 19, nº 56 (2002):121-144.

grupo de funcionarios dispuestos y dedicados a lograr la expansión de su propia empresa, pero que no necesariamente pensando en la relación con la trascendencia. Esta dimensión del fenómeno religioso también llama la atención y el magisterio papal lo ha denominado mundanidad espiritual y clericalismo[17].

A todo lo anterior, se le suma otra noción, la del *santuario*. De acuerdo con el Derecho Canónico[18] el santuario:

> … designa una iglesia u otro lugar sagrado al que, por un motivo peculiar de piedad, acuden en peregrinación numerosos fieles, con aprobación del Ordinario del lugar. (CIC. 2130)
>
> Se pueden conceder determinados privilegios a los santuarios cuando así lo aconsejen las circunstancias del lugar, la concurrencia de peregrinos y, sobre todo, el bien de los fieles. (CIC 1233)
>
> En los santuarios se debe proporcionar abundantemente a los fieles los medios de salvación, predicando con diligencia la palabra de Dios y fomentando con esmero la vida litúrgica principalmente mediante la celebración de la Eucaristía y de la penitencia, y practicando también otras formas aprobadas de piedad popular. (CIC 1234 §1)
>
> En los santuarios o en lugares adyacentes, consérvense visiblemente y custódiense con seguridad, los exvotos de arte popular y de piedad. (1234 §2)

Esta definición contribuye a la expresión, más o menos libre, de la Religiosidad Popular, porque está en función de la fe los fieles. Es decir, lo central es el servicio religioso en favor de los fieles; por ello los santuarios pueden tener algunos privilegios como es la propia expresión de religiosidad popular incluida la conservación visible y custodia de los exvotos. Lo

[17] Cfr. Francisco, Papa. «Carta del Santo Padre Francisco a los sacerdotes de la diócesis de Roma.» Vaticano.va. 5 de agosto de 2023. https://www.vatican.va/content/francesco/es/letters/2023/documents/20230805-lettera-sacerdoti.html (último acceso: 19 de 03 de 2024)
[18] Código de Derecho Canónico, c.c. 1230, 1233, 1234

anterior, brinda un espacio de empoderamiento para el fiel. Ciertamente, hay mucho que investigar en torno a los santuarios que contribuyen a la constitución del sujeto (pos)moderno del que ya se ha hablado abundantemente en los párrafos anteriores.

3. Epílogo

El presente texto solo ha tenido por objeto hacer un somero recuento de lo que la Pastoral Urbana de la Universidad Católica Lumen Gentium ha profundizado desde la Religiosidad Popular y desde el análisis interdisciplinar que exige el estudio de este fenómeno.

Los 10 años del Observatorio de Religiosidad Popular es motivo de alegría por los logros alcanzados en todos los niveles ya descritos; además es el momento pertinente para renovar los compromisos entre las instituciones participantes, los miembros fundadores, los nuevos miembros y el público lector que amablemente ha seguido los resultados de las diferentes investigaciones realizadas en todos estos años.

Nuestra confianza está en la oportunidad de seguir investigando y comprendiendo la Religiosidad Popular no solo en sus formas, estructuras y expresiones, sino para propiciar el diálogo abierto en todos los involucrados, de tal modo que el empoderamiento del sujeto (pos)moderno se vuelque hacia la construcción de realidades sociales más incluyentes sin que se limite solo al logro subjetivo y que las instituciones religiosas puedan asumir su rol en la constitución de un ser humano más integral desde la apertura a la trascendencia, evitando quedar reducidas a la imagen de una corporación global en busca de ganancias "espirituales" o como mero mecanismo de afrontamiento de una realidad que se torna cada vez más cruda.

Referencias

Aguado, Juan Miguel. «Introducción a las teorías de la información y comunicación.» 2004. https://www.um.es/tic/Txtguia/Introduccion%20a%20las%20Teorias%20de%20la%20Informa%20(20)/TIC%20texto%20guia%20completo.pdf (último acceso: 18 de 03 de 2024).

Emiliano Flores, Alejandro Gabriel. «La religiosidad popular en el corazón de la religión. el papel de la religiosidad popular en la creación de sentido desde la negociación cultural.» *En 2014 folleto oficial ORP fundación*, de Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes, 20-22. México: UIC, 2017.

Francisco, Papa. «Carta del Santo Padre Francisco a los sacerdotes de la diócesis de Roma.» *Vaticano.va*. 5 de agosto de 2023. https://www.vatican.va/content/francesco/es/letters/2023/documents/20230805-lettera-sacerdoti.html (último acceso: 19 de 03 de 2024).

Gómez Arzapalo Dorantes, Ramiro Alfonso. «El "milagro" en la Religiosidad Popular: sentido existencial y conformación de la desgracia en el trayecto de vida del sujeto religioso.» *Puertas Lumen Gentium*, 2023: 85-104.

Gómez Arzapalo Dorantes, Ramiro Alfonso, Alejandro Gabriel Emiliano Flores, Jesús Antonio Serrano Sánchez, y Miriam Cruz mejía. *Pastoral Urbana y Mayordomías*. México: San Pablo, 2014.

Hiernaux, Daniel. «De los imaginarios a las prácticas urbanas: construyendo la ciudad del mañana.» *Iztapalapa* (Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa), nº 64-65 (enero-diciembre 2008): 17-38.

INFOBAE. *"Juanito Pistolas"*: el sicario de 16 años que tenía su propio rap y murió decapitado en Nuevo Laredo. 28 de agosto de 2019. https://www.infobae.com/america/mexico/2019/08/28/juanito-pistolas-el-sicario-de-16-anos-que-tenia-su-propio-rap-y-murio-decapitado-en-nuevo-laredo/ (último acceso: 18 de 03 de 2024).

Juárez Becerril, Alicia María, y Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes. «Hierofanias de lo cotidiano: Irrupciones de lo sagrado en la ordinariedad. análisis de exvotos.» *Voces. Diálogo misionero contemporáneo. Memoria del Observatorio de Religiosidad Popular (ORP) 3°, 4° Y 5° plenarias*, 2018: 255-288.

Pedro, Trigo. «Perfil del sujeto eclesial evangelizador de la gran ciudad. El caso latinoamericano (1).» *Revista Latinoamerciana de Teología* 19, nº 56 (2002): 121-144.

San Agustín. *Las Confesiones*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristiano, 1979.

Serrano Sánchez, Jesús Antonio, y Alejandro Gabriel Emiliano Flores. «Religiosidad Popular Urbana. Un acercamiento desde la Pastoral Urbana.» En *Apuntes sobre la Misión. Religiosidad Popular*, de CORE-MAG, 37-57. México: Comisión de Reflexión de la Misión Ad Gentes, 2018.

El principio de la unidad del ser humano en la religiosidad popular

The principle of the unity of the human being in popular religiosity

"Nosotros no somos ángeles, sino hombres y veámosle con flaquezas y trabajos, y así, no es compañía, tratad a Dios como Compadre, como con Hermano y como con Señor, y como con Esposo, a veces de una manera, a veces de otra, que él les enseñará lo que deberéis hacer para contentarle".
Santa Teresa de Jesús.

Lic. Fr. Wilfrido Ahedo Ángeles[1]
Confraternidad de los Misioneros
de San Juan Diego Cuauhtlatoatzin

Resumen

El ser humano siempre ha estado ligado con un ser superior, está ligación necesita de la dimensión corporal para ser posible una ex-

Abstract

The human being has always been linked to a higher being, this link needs the corporal dimension to be possible with a corporal-rite

[1] Wilfrido Ahedo Ángeles. Nacimiento 12 de octubre de 1989. Fraile misionero de la Confraternidad de los Misioneros de San Juan Diego Cuauhtlatoatzin, congregación que se dedica al acompañamiento, fortalecimiento en procesos de fe de pueblos indígenas y acompañamiento en la dignidad de las personas indígenas a partir del 2016, oficios desempeñados dentro de la confraternidad: Secretario Local, Secretario General, Promotor vocacional, secretario de evangelización y misión en pueblos originarios. Técnico en computación por el Centro de Estudios Tecnológicos industrial y de servicios. No. 26 de Atitalaquia, Hgo. Egresado del Instituto interreligioso de formación (INTER de la CIRM). Diplomado en herbología mexicana por la Universidad Nuevo México en Tula de Allende Hgo. Licenciado en Filosofía por la Universidad Intercontinental. Miembro del Observatorio de Religiosidad Popular Manuel Escalante de la Universidad Intercontinental. Miembro honorario investigador del Instituto Pro infancia y juventud de la Mujer A. C., de las Hermanas del Santísimo Redentor en el Centro Madre Antonia en el área de abordaje e investigación para mujeres en situación de sexo-servicio en la zona de La Merced en la Ciudad de México. Correo electrónico: willyahngel@hotmail.com y willyahngel@gmail.com. Facebook: Wilfrido Ahedo https://www.facebook.com/Willyahngel12. Twitter:@WillyAhedo. Instagram: @willyahngel.

presión rito-corporal. La corporalidad se ve comprometida cuando se vuelve actor de la Religiosidad popular y se manifiesta por medio de la fe. Misma donde vemos un acercamiento a la ofrenda humana en su unidad semita de la carnidad y carnalidad dentro de este campo sagrado que se pone por medio el principio encarnatorio y de la resurrección que posibilita una relación con Dios. Decimos que el ser humano El ser humano es una persona para la existencia, para esto necesita ser corpóreo, ya que esto tiene presencia física, y al estar en contacto con los otros hace cultura de fe. Por ello necesitamos de las dimensiones humanas y espirituales para comprender el sentido de lo sagrado desde experiencias estéticas y fundantes que hacen que el ser humano tenga una convicción por lo sagrado. La religiosidad popular tiene dos direcciones una interior y otra exterior donde pueden alcanzar libertad. El sensus fidei se eleva a la gracia y ello conlleva un reconocimiento del pueblo de Dios y su fe que tiene que ser alimentada y enriquecida por sus pastores desde sus expresiones.

Palabras clave

Humano, Carne, carnidad, relación, oasis, mística popular, rito, experiencia estética, experiencia fundante.

expression. Corporeality is compromised when it becomes an actor of popular Religiosity and manifests itself through faith. The same where we see an approach to the human offering in its Semitic unity of carnality and carnality within this sacred field that is put through the incarnational principle and the resurrection that makes a relationship with God possible. We say that the human being The human being is a person for existence, for this he needs to be corporeal, since this has a physical presence, and by being in contact with others he creates a culture of faith. For this reason, we need the human and spiritual dimensions to understand the meaning of the sacred from aesthetic and foundational experiences that make human beings have a conviction for the sacred. Popular religiosity has two directions, one interior and one exterior where they can achieve freedom. The sensus fidei rises to grace and this entails a recognition of the people of God and their faith that has to be nourished and enriched by their pastors from their expressions.

Keywords

Human, Flesh, carnity, relationship, oasis, popular mystique, rite, aesthetic experience founding experience.

Introducción

El ser humano es corporalidad, unidad, relación, es un ser para la experiencia sensorial, racional, sentimental y estética. La experiencia del ser humano desde su aspecto religioso comporta una relación con lo sagrado. En el campo de lo sagrado es donde se mueve el ser humano 'religioso', este movimiento posibilita una relación con Él ser superior y no solo con Dios, sino un movimiento corpóreo que facilita este contacto con lo sagrado, permitiendo una expresión rito-corporal.

El ser humano para posibilitar una relación de encuentro con el Ser Sagrado, tiene que tener facultades necesarias para favorecer esa relación. Para ello necesita de su dimensión corpórea, misma que se ve comprometida para favorecer la relación con el Ser Sagrado; en todas las religiones hay expresiones corpóreas de fe que hacen que el ser humano tenga esa relación con Dios, dando lugar a una presencia en el templo, en la casa o donde se haga presente esta dimensión de lo corpóreo como manifestación de fe. Lo corpóreo necesita de lo externo como signos, símbolos, objetos y posiciones corpóreas que lo hagan acercase a lo sagrado.

El presente texto abordara los conceptos de carnidad y carnalidad para comprender al ser humano en su contexto antropológico como una ofrenda humana que hace de sí mismo a Dios, de aquí veremos algunas expresiones corporales para comprender la carnidad y carnalidad del ser humano en su dimensión de religiosidad popular. Haremos mención a otras dimensiones humanas que nos ha dado la ciencia moderna para complementar al ser humano, a su vez, el contexto humano con referencia a campos específicos de los lugares sagrados en relación a la divina Madre y al crucificado y su relación ritual para terminar con el principio encarnatorio cristiano que posibilita esta relación con el Padre-Dios.

1. Carnidad y carnalidad el principio de relación corporal con lo sagrado

El ser humano es una persona para la existencia, para esto necesita ser corpóreo, ya que esto tiene presencia física. El ser humano que nace, crece y muere es cuidado por Otro, lo que nos lleva a la intersubjetividad,

todo ello lo celebra, y codifica en rituales que celebren la vida, la muerte y su relación con lo sagrado. En la conciencia del ser humano que hace rituales, lo hace para solicitar ese cuidado que viene de lo alto, lo hace suyo de manera personal, Comunitaria e intercomunitaria.

Desde la consideración semita se aborda una constitución del ser humano que permite comprender el ser antropológico desde la sagrada escritura. La cultura semito-hebrea conoce la constitución del ser humano en su totalidad e integralidad que le permite verse, conocerse y comprenderse como creación, desde esta propuesta decimos que toda corporalidad "nace del tacto y de la actividad que lo engendra"[2]. Lo que hace que el ser humano se conforme como carne (*basár*) y espíritu (*rúaj*).

Del concepto de carnalidad en la persona podemos decir:

> "Referimos a la carnalidad como unidad del ser humano en dos dimensiones *basár y rúaj* en unión al principio vital. En un cuerpo humano psíquico y físico, y en su dimensión espiritual que posee el hombre, y es la base para que sea clasificado como ser intelectual *(neshamá),* […] dado desde la creación, y es aquí donde se encuentra su identificación en sí y en común con los demás"[3].

Si bien la carnalidad del ser humano nos posibilita un encuentro con los demás, desde Dios hasta con el Otro que es diferente y único. El ser humano alcanza su unión con Dios como existencia espiritual y corporal que tiene "sede de todas las emociones".[4] La experiencia del ser humano desde su carnalidad conecta con el espíritu que permite el encuentro con la Otredad.

---

[2] Wilfrido Ahedo Ángeles, *Presupuestos antropológicos para una genealogía de la erótica de occidente: una revisión a la antropología semita, cristiano-primitiva y cultura de la cristiandad*, Tesis de licenciatura en filosofía, 2022, Universidad Intercontinental, Ciudad de México, p. 58.

[3] *Ibidem*, p. 70.

[4] Enrique Dussel, *El humanismo semita: estructuras intencionales radicales del pueblo de Israel y otros semitas;* Eudeba, Buenos Aires, 1969, p. 25.

La carnalidad del ser humano está en relación con otras carnalidades mejor conocida como intersubjetividad, entendida como "la experiencia […] del vivir la alteridad en la vida diaria";[5] la experiencia de la vida no solo es carne sino también carnidad. Carnalidad y carnidad trabajan en una "dialéctica original que permite mantener inalterable, aunque en evolución, el sentido de la unidad de la existencia humana que se expresa en el *néfesh"*.[6] Lo que va a introducir a aquello que permite la unidad del ser humano, que es carne, y necesita de la carnidad para posibilitar una existencia total de la persona.

La carnidad "se identifica a las entrañas como sede de todas las emociones",[7] donde converge toda su existencia[8] y su humanidad, estas facultades, se explican desde las sagradas escrituras,[9] mismas que se "conectan con el *rúaj"*[10] de Yahvé. Con ello podemos afirmar que la carnidad con todas sus emociones y pensamientos, permiten al ser humano saberse dotado de una singularidad y pluralidad que emana del hecho de ser creación de Dios, singularidad que lo distingue de los demás, pero que en la pluralidad lo hace uno con los demás.

El ser humano en su unidad de carnidad y carnalidad en todas sus dimensiones humanas y espirituales tiene relación con tiempo y la eternidad. El ser humano posibilita una relación con la divinidad y el hermano, esta unidad compromete la corporalidad y hace un vínculo. El sentido de relación con el Otro suscita la comunidad, misma que en relación con la divinidad proyecta el rito.

[5] Wilfrido Ahedo Ángeles, *Presupuestos antropológicos…* p. 72.
[6] Enrique Dussel, *El humanismo semita…* pp. 26-27.
[7] *Ibidem,* p. 25.
[8] Cfr. Wilfrido Ahedo Ángeles, *Op. Cit.*, p. 71.
[9] "[…] diversas facultades, es decir, el viviente-carnal posee distintas partes funcionales: el corazón (Ezequiel 36,26) es la sede de la sabiduría, del entendimiento mismo (Génesis 6,5; 8,21) los riñones, que además del significado del corazón designan igualmente los pensamientos secretos, la sensibilidad; el hígado, facultad de los sentimientos elementales ("Mi hígado [bilis]se derramó en tierra": Lamentaciones 2,11), etc."(Cfr. Enrique Dussel, *El humanismo semita: estructuras intencionales radicales del pueblo de Israel y otros semitas;* Eudeba, Buenos Aires, 1969, p. 28)
[10] Wilfrido Ahedo Ángeles, *Op. Cit.*, p. 72.

2. La religiosidad popular como expresión corporal

Si nuestra primera premisa es el ser humano conformado por carne (*basár*) y espíritu (*rúaj*) en su unidad, ello posibilita una relación con lo sagrado y con Dios desde su dimensión corporal y emocional, que para el principio semita es carnidad y carnalidad. El ser humano desde esta constitución hace posible que desde estas dimensiones y con relación con lo sagrado posibilite un rito[11] que exprese su relación. Una relación que también resalta desde otra dimensión, una dimensión creatural, donde Dios es el creador.

El ser humano es hecho carne y carnidad, por tanto, utilizando otra noción, el ser humano se comprende como cuerpo. El cuerpo es una parte física que hace que el ser humano sea una presencia individual presente en medio de otras presencias, que lo hace ser único, pero, para que un cuerpo sea cuerpo viviente necesita de espíritu y alma, que le permite pensar, actuar y razonar.

El ser humano se halla en construcción por lo que podemos reconocer al cuerpo desde "un espacio significativo del ser que proyecta y suceden atributos de la expresividad: cuerpo expresión en sí mimo, cuerpo vivencial, centro de multisubjetivación, unidad perceptiva y significativa, y cuerpo como única explicación posible -y única esperanza- para situar el lenguaje en la naturaleza".[12]

El ser humano a lo largo de su vida toma conciencia de sí, por medio de su libertad, alcanzando una significación que puede ser dotada desde la cultura y desde la religión. La Significación se manifiesta en la vida ordinaria, en el orden de lo sagrado para adorar a Dios o venerar a sus santos, desde esta conciencia corporal hablamos de este espacio significativo que dota cuidado a la relación intersubjetiva humana y con Dios. Por eso desarrolla liturgias para mantener relaciones. El ser humano es consciente de estas relaciones y se mueve en el campo de la libertad para poder ejercer

[11] Por rito podríamos decir: es aquello que se expresa desde su corporalidad del ser humano en relación con Dios donde entra en razón y espíritu y donde entran signos, símbolos, cosas, animales, humanos.

[12] Ma. Paz Brozas Polo, *La Construcción conceptual de la expresión corporal en la teoría teatral del Siglo XX*, Universidad de León, León 1996, p. 54.

su cuerpo vivencial, ya que por este medio de las liturgias y de los ritos posibilita una relación con la divinidad.

La corporalidad humana necesita de un campo de comunicación que posibilite expresiones en el campo humano; Romero R nos ayudar a definir esto como: "el cuerpo, el movimiento y el sentimiento son instrumentos de una disciplina cuyo objeto de estudio es la conducta motriz del individuo con una finalidad expresiva, comunicativa y estética".[13] Las expresiones del ser humano en el campo de la vida religiosa popular nos llevan a varios contextos entre ellos las danzas, posiciones corporales, expresiones rituales que comprometen el cuerpo. Toda expresión en la dimensión corporal tiene que estar ligada a Dios, a los elementales, a la comunidad, al individuo mismo, pues el ser humano se concibe uno con el todo, esto es: *el ser humano es uno con el universo;* aquí hay que advertir que el sentido de la pertenencia es desde la cosmovisión indígena, no desde la *New Age,* ni cristiana (esta última cosmovisión se explicará después) ya que esta ha sacado de contexto muchas devociones y estilos de oración desde su contexto religioso, ritual y real para darle otra significación, y así poner en peligro a las diferentes creencias y religiones, esta cosmovisión, la de la New Age propone una religión de modo personal e individualista y tomando según cada quien le convenga, atentando contra el principio intersubjetivo de la comunidad.

Ahora bien la comunicación desde esta expresión corporal, permite que el ser humano se una con Dios y con sus hermanos, desde este presupuesto, la dimensión corporal queda comprometida en cada actor de la religiosidad popular. Su comunicación entre ellos posibilita o posibilitará nuevos lenguajes de comprensión expresados en la acción ritual, que podrán ser iguales o similares con otras culturas, pero que no las hace universalista, sino plural y diversa. Por ello se tiene que comprender el

[13] Rosario Romero Martín, *La expresión y comunicación corporal desde el ámbito de la educación física: elementos, características y enfoque globalizador de la misma.* En LINARES, D.; ZURITA, F.; INIESTA, J. A. *Expresión y comunicación corporal en Educación Física.* Granada: Asociación para el desarrollo de la Comunidad Educativa en España y Grupo Editorial Universitario, 1999.

contexto donde se vive para poder alcanzar a integrar su relación y significación.

El comprender la corporalidad del ser humano religioso popular nos lleva a la acción que convierte la acción humana en rito de expresión. Por eso "el individuo [la] emplea en su comunicación habitual",[14] para poder darse a entender y comprender en comunidad, favorecer una comunicación ritual con lo sagrado. No solo se comunica, expresa, sino lo muestra a través de la estética y del acto teatral que enseña, que existe una realidad trascendente.

La estética en el campo de la religiosidad popular posibilita una identificación cultural y un folklore, que tiene su fundamento en la fe creadora de la religiosidad popular. Con esto no queremos decir, que, la cultura y el folklore nacen de sí, sino, que nacen el contexto de fe de los actores religiosos populares, desde esto los seres humanos acentúan su relación con lo sagrado por medio de la danza, la ofrenda, los adornos, la alegría, el baile, la comparsa, la música y la música sacra popular. Ello nos lleva a pensar al Ser humano desde una dimensión estética que nos lleva "a estudiar [...] la belleza".[15]

La belleza en la religiosidad popular se halla en cada una de las expresiones, vestiduras, elementos, que merecen una reflexión desde el hecho de su estructura externa que se halla al servicio del hombre para permitir que se acerque a lo sagrado. Para comprender el hecho de lo bello en el rito, la liturgia, las personas, el culto, la organización, todo ello se necesita objetivar. Tal objetivación no se puede ver en el orden de la razón, sino sentimental, cuando se parte de este juicio, este se llama "el juicio de gusto".[16] En tal juicio "se halla un gozo intelectual, del sentimiento de

[14] Inmaculada García Sánchez, Raquel Pérez Ordás y África Calvo Lluch Universidad Pablo de Olavide de Sevilla, Retos. *Nuevas tendencias en Educación Física, Deporte y Recreación,* 2013, No. 23, pp. 19.

[15] María Antonia Labrada, *Estética y Filosofía del Arte: Hacia Una Delimitación Conceptual,* Universidad de Navarra, [en línea], <https://dadun.unav.edu/bitstream/10171/2173/1/04.%20MAR%C3%8DA%20ANTONIA%20LABRADA%2C%20Est%C3%A9tica%20y%20Filosof%C3%ADa%20del%20Arte%20hacia%20una%20delimitaci%C3%B3n%20conceptual.pdf>, p. 71, Consultado el día 7 de enero de 2024.

[16] *Ibidem*, p. 72.

unas condiciones de inteligibilidad máximas, ya que la desapareción [***sic***] de cualquier referencia permite una libertad total en el acuerdo o armonía de las facultades cognoscitivas jugando libremente entre sí".[17]

La capacidad sensitiva dentro de la Religiosidad Popular es una cualidad que permite realizar una diferenciación entre sujeto y objeto, adecuados para alcanzar un conocimiento de la realidad sagrada, esto lo vemos en los ritos iniciáticos que llevan a la perfección del ser humano. Los ritos desde su estética nos llevan al juicio del gusto, tales juicios dan conocimientos al investigador o especialista de Religiosidad Popular adquiere para aprenderla, entenderla comprenderla y asumirla de razón y sentimientos que lleva también la "coherencia de facultades".[18] La capacidad sensitiva en los ritos y su belleza nos da el entendimiento de las cosas que el especialista realizará en favor de otros o por encargo de la comunidad.

Los rezanderos, fiscales, mayordomos o encargados asumen un cargo dentro de la religiosidad popular por visión, manda, encargo, asignación o bien por gusto, a ellos les toca mostrar la belleza de la fe en sus expresiones, comunicándolas de tal manera que sean fieles a lo que han recibido, recreándola para alcanzar la fe que provee de sentido identidad, que la va a caracterizar sobre otros pueblos en medio de las similitudes. A los actores como a los especialistas tienen que tener la experiencia de juicio de gusto, esta puede ser positiva o negativa; desde "el juicio de gusto, y mediante la reflexión, se objetiva la pura forma de los principios de la imaginación y del entendimiento jugando libremente entre sí; o, lo que es lo mismo, que se trata de una objetivación de la trascendentalidad pura"[19]. Tal objetivación estética que juega en libertad arrojando sentimientos y sensaciones durante el rito nos acerca a la religiosidad popular en sus expresiones, que además de ser pensada, tiene que ser vivida en primera instancia.

La experiencia de fe que se vive y se siente en la Religiosidad Popular se asume dentro de una actitud de apertura por conocer la fe y el sentir

[17] *Ibidem*, p. 73
[18] *Idem.*
[19] *Ibidem*, p. 75.

de otros para poderla interpretar y llevar al papel. El investigador social, religioso de estos ámbitos no debe olvidar que es un Moisés, llamado a acercarse al suelo sagrado, lo que lo lleva a descalzarse, dado que es un suelo sagrado lo que pisa.[20] Si la experiencia de fe en aquel que acerca se vive y comprende, entonces sabrá que se mueve entre lo humano y lo sagrado, esto se comprende porque los actores se comprenden como 'uno en el todo' de lo que es Dios, el ser humano quiere alcanzar a Dios que ya conoce por medio de la palabra comunicada.[21]

Una palabra comunicada que lleva a la adoración de Dios por medio de expresiones simbólicas en los ritos, alcanza una comprensión estética, expresividad, comunicación, que llevará a la persona a vivir una experiencia 'autotélica',[22] que está fundamentada en el experiencia estética del rito de la Religiosidad Popular. La experiencia estética tiene su origen en la belleza que se experimenta por los sentidos, que nos lleva a otro lugar sagrado, el corazón del hombre desde ahí se siente esa relación con la sagrado. El pueblo sencillo experimenta esa relación con lo sagrado porque yace en su experiencia estética que se dispone a vivir en el tiempo, con

[20] Biblia de Jerusalén, DDBW, Éxodo 3, 2-5.

[21] Biblia de Jerusalén, DDBW Evangelio de San Juan 1, 18.

[22] *La experiencia estética* constituye una experiencia 'autotélica', es decir, una experiencia que contiene una satisfacción y finalidad en sí misma, a diferencia de la *experiencia práctic*a que busca la utilidad, el beneficio; la *teórica,* que tiene ante todo un interés cognoscitivo; o la de *implicación personal,* que depende estrictamente de las vivencias y los intereses individuales, en los que se involucra la historia personal, y que -por ello- es difícilmente compatible con otros. Puede ser definida como un modo de encuentro con el mundo, con los objetos fenómenos y situaciones ya sean naturales o creados por el ser humano, que produce en quien lo experimenta un placer, un conjunto de emociones y un tipo de conocimiento que puede considerarse de tipo estético (atención activa, apertura mental, contemplación 'desinteresada' , empatía…). Según M. Beardsley (Estética: Historia y fundamentos) hay 5 aspectos que deben estar presentes en la experiencia estética: 1) Atención en el objeto; 2) Sentimiento de libertad; 3) Distanciamiento de los afectos; 4) Descubrimiento activo, y 5) Sensación de integración (Cfr. Carsten HÖLLER *Upside Down Mushroom Room*, 2000. (Instalación, dimensiones variables). A su vez, H.R. Jauss (*Pequeña apología de la experiencia estética*) señala tres categorías de experiencia estética básicas: 1) Poiesis: El placer producido por las propias producciones; 2) Aisthesis: El placer producido por la obra de otros, y 3) Catarsis: el placer en las propias emociones, derivadas del encuentro estético, que es capaz de conducirnos a un cambio en las convicciones o a la liberación del ánimo. (Cfr. Rodolfo Wenger C, *PERSPECTIVAS ESTÉTICAS, Reflexiones y referencias acerca de temáticas estéticas, filosóficas y artísticas... La experiencia estética; características y definiciones,* 20 de mayo de 2012 [en línea] < https://perspectivasesteticas.blogspot.com/2012/05/la-experiencia-estetica-caracteristicas.html#:~:text=La%20experiencia%20est%C3%A9tica%20constituye%20una,la%20de%20implicaci%C3%B3n%20personal%2C%20que>, consultado el día 03 de diciembre de 2023).

tiempo y sobre el tiempo para ir al encuentro con lo sagrado, pero, no solo a vivir, sino a servir, dado que, ahí está su belleza en el placer de servir a Dios, al santo y a la comunidad, dejándose sentir en sentimientos que van relacionados con su oración.

La Religiosidad popular tiene estas dimensiones de expresión, creencia, actitud, comunicación, todo ello posibilita una armonía inscrita en la realidad humana que se encamina a la transcendencia desde su persona, familia, comunidad, religión. La religiosidad popular con sus dimensiones tiene como finalidad que el actor eleve sus plegarias a Dios, en favor de algún santo o para el bien de la comunidad, familia y persona. Por eso nos acercamos a lo trascendente para ser vivificados en el acto religioso y contar nuestra experiencia estética de fe, y comprender la mística que se halla en la religiosidad popular.

3. La corporalidad como parte del rito

La unidad del ser humano se halla en su carnidad y carnalidad que posibilitan un cuerpo viviente con el Rúaj de Dios. Por eso existe, y su existencia posibilita una presencia y un conocimiento de las cosas que se expresan, comunican y tienen estética, propiciando un contacto con lo sagrado; el cual produce un conocimiento no solo de razón, sino de sentimiento. Por ello se manifiestan en ritos y rituales, que tienen su origen en el corazón del hombre.

La liturgia, ritos y rituales de la religiosidad popular se expresan por medio de los actores y especialistas, que tienen como tarea llevar a sus hermanos a una relación con lo sagrado, a un Dios que comprende, abraza y provee. Por eso el ser humano cumple con 'el costumbre' en los tiempos cíclicos dentro de un tiempo lineal para introducirlo en un tiempo sagrado, un tiempo de Dios. Desde aquí el ser humano vive su vida cotidiana como tiempo de Dios, por consiguiente se prepara para vivir tiempos fuertes como las fiestas de la vida, de muerte, de santos, de tiempos litúrgicos y tiempos naturales como los equinoccios, los solsticios, los de la lluvia, los de las heladas, los de rogación, los de bendición, los de bodas, los de

los difuntos, etc., que lo une a Dios y a la naturaleza para ello prepara todas sus dimensiones humanas, externas e internas para vivirlo .

El cuerpo desde la Religiosidad popular se concibe como don sagrado y creado, esta afirmación nos lleva a pensar en la dimensión creatural del ser humano como aquello que: 'participa íntegramente de Dios como un ser formado desde la naturaleza'. Por consiguiente el ser humano desde esta concepción se ve como una parte del todo y concibe a "Dios como la causa adecuada de los seres particulares", [23] de ahí que la naturaleza y el ser humano son causas creadoras que tienen su fundamento en Dios y en Él hallan su perfección. El ser humano como creatura encuentra en la naturaleza creada y sus elementos una comunicación y mediación entre la tierra (hombres) y el cielo (Dios). Misma que se da cuando el ser humano creyente necesita de su corporalidad humana, para comprenderse siempre desde "el Ser (Dios), [como] lo uno, lo verdadero, lo bello, [y] lo bueno".[24]

Los actores de la religiosidad popular se vinculan a esta perfección de Dios desde aquello que manifiesta su fe como una idea de acercarse "al ser infinito",[25] pues el ser humano es finito, y se piensa como aquel que "tiene la perfección de ser en la medida en que tiene parte en el Ser, en que participa de Él".[26] Si decimos que el ser humano religioso se hace identidad y pertenencia en Dios, esta identidad se asume en libertad y desde su ser creatural, agradece a Dios por medio del rito, favoreciendo una vinculación de amor y responsabilidad con el Ser Supremo y con la comunidad. Vinculación y participación que se alcanza por medio del rito, que tiene su fundamento en la experiencia fundante y vivificadora de la persona y del pueblo en relación con el Ser infinito.

La dimensión creatural del ser humano conecta con la naturaleza, la comunidad, los Otros y uno mismo de manera íntima, y esta relación se puede ver simbolizada en la ofrenda que es llevada a la tierra, al altar, al templo, al oratorio por medio del rito donde el ser humano se da a sí mis-

[23] Louis De Raeymaeker, *Filosofía del Ser, ensayo de síntesis metafísica*, Segunda edición revisada, Editorial Gredos S. A. Madrid, 1968, p. 340.
[24] *Ibidem*, p. 341.
[25] *Idem*.
[26] *Ibidem*, p. 343.

mo. En la ofrenda hay una acción simbólica que manifiesta la donación de la persona como acción de gracias, rogativa u oración. De ahí que prepara su ofrenda con diferentes elementos que tiene objetivo obviar sus rezos y de que estos sean escuchados.

La ofrenda se prepara en la comunidad ya sea por familias o individuos y que son dados a los santos, a los elementales, a los patrones, a los ancestros para ser atendidos en sus necesidades diarias, alcanzando favores de estos para la vida de la gente por eso se les sirve; el servicio dentro de la religiosidad popular se da en un aspecto comunitario que les asegura el camino en la vida diaria en organización y en donación a Dios y a los demás. La ofrenda, los elementos y los ritos convierten a los actores en testigos de la tradición para fortalecer su fe, su relación con lo sagrado y la comunidad, de suerte que los "seres particulares, finitos: [viven] un hecho atestiguado por la experiencia de cada uno".[27] La experiencia del ser humano es única que se transforma en una experiencia fundante[28] que com-

[27] *Ibidem*, p.356.

[28] En la vida de fe, muchas veces damos por sentado que todos los cristianos hemos hecho una opción fundamental por Cristo. Uno de los problemas de nuestro cristianismo actual es la superficialidad, producto, en muchos de los casos, de una evangelización que no ha calado en el corazón. La verdadera vida en Cristo tiene que calar interiormente y que sea visible a los que nos rodean. Para que esto se realice es necesario que cada uno de nosotros tenga, como decía el papa San Juan Pablo II en la Catedral de Santo Domingo durante su visita en el año 1979, «un encuentro personal, vivo, de ojos abiertos y corazón palpitante, con Cristo resucitado«. En un post anterior me réferi a mi "experiencia fundante", esa que marcó mi vida de fe y mi relación personal con Jesucristo, a partir de la cual pude decir como Job: "Te conocía solo de oídas, ahora te han visto mis ojos" (Job 42, 5). Pues muchos años llevaba yo perteneciendo a la Iglesia y sirviendo en mi parroquia pero conocía al Dios de la catequesis y de la formación espiritual. Job es un personaje bíblico que se atreve a dialogar con Dios en medio de los acontecimientos que se presentan en su vida y busca respuestas a su situación. También yo, en ese momento de encuentro profundo con Dios, le cuestioné y El dio respuesta a mis inquietudes, me acompañó, pude sentir realmente su compañía, segura de que Alguien me amó primero, dio y da, cada día su vida por mí…

Intensas experiencias humanas se pueden convertir en experiencias fundantes que dan solidez definitiva a la existencia de una persona y crean su compromiso en la vida (lucha por la justicia, por la paz, a favor de los que tienen menos), esto supone apasionarse de tal manera que marca la vida del individuo dando forma a su interioridad y sentido a todo lo que hace, en fin, a su existencia.

La experiencia fundante es la base que da sentido a nuestra vida, es el germen del cual crece y se desarrolla toda nuestra existencia y desde el punto de vista de la fe es la experiencia de Dios como amor incondicional, revelado en Jesús el Señor por la fuerza del Espíritu Santo.

En la vida religiosa y consagrada esta experiencia fundante es lugar de encuentro entre Dios y el hombre. Dios toma la iniciativa y ofrece el amor fundante, que hace de la vida una gracia y conduce al hombre a la entrega confiada y absoluta en las manos de Dios. Conocí esta experiencia con hermanas de diferentes congregaciones religiosas con las que tuve la gracia de compartir acompañándolas

promete toda su dimensión humana y espiritual, (estas dos dimensiones no son aisladas porque el ser humano se vive y comprende como unidad). La experiencia fundante hace que el ser humano se sienta, conozca y sepa criatura que trasciende.

La experiencia fundante y estética explican la vivencia del actor de la religiosidad, el actor y el especialista desarrollan toda una parafernalia para comprender el sentido de la muerte, la vida, la fiesta patronal, las danzas, los rezos, las bodas, los ritos de purificación, etc. En el caso de la muerte de un ser humano, el dolor adquiere un sentido sagrado porque su *physis* tiene relación con lo divino, por ello el acto de velar el cuerpo sin vida de un ser humano se desarrolla dentro de una habitación, que toma como significado el mundo del difunto, por consiguiente, los acompañantes entran a este mundo y al dolor de los dolientes, entonces entran a la intimidad de los sentimientos del Otro que es un dolor totalmente sacralizado y mostrado en los cantos de dolor, de muerte y pasión que evocan la muerte de Jesucristo, en el caso de la religiosidad popular católica. Desde esta percepción la muerte alcanza a que el doliente soporte el dolor y una su dolor a la muerte de Cristo como dolor de los que han perdido un amigo, familiar o ser querido.

---

en procesos de revisión, planificación y toma de decisiones, fueron tiempos de bendición y testimonio, al compartir sus historias, los fundamentos de la congregación, su espiritualidad particular, sus modelos de convivencia y su carisma congregacional […] La experiencia fundante es: 1) Profunda experiencia espiritual: encuentro transformante; 2) Gracia de Dios, 3) Piedra angular; 4) Referente al que se recurre en las crisis y dificultades; 5) Experiencia gratuita que debe ser cultivada; 6) Nos lleva más a SER que a HACER, el servicio brota de la experiencia de vida.

La experiencia de elección, llamado y encuentro con Dios la encontramos expresada en la Palabra de Dios que nos narra el momento inicial y decisivo de la experiencia de Dios de cada uno de los profetas y personas elegidas en el Antiguo Testamento y de Pedro, Pablo y los demás apóstoles en el Nuevo Testamento. (*cfr.* Martha Pérez Barreto, *Experiencia Fundante*, publicado el día 30 de noviembre de 2017, [en línea] <https://fluir582.wordpress.com/2017/11/30/experiencia-fundante/>, consultado el día 01 de Marzo de 2024).

¿Qué es una experiencia fundante? Como ya hemos dicho, es una experiencia personal que tiene la capacidad de convertirse en convicción, enraizada en los estratos más profundos de la afectividad, que posibilita un nuevo modo de sentir, de pensar, de vivir, y que vertebra la existencia y la vida cotidiana. (*cfr.* Antonio Jiménez Ortiz, *La experiencia fundante* de la fe como tarea prioritaria de la formación, 2019, BOLETIN OSAR, Año 7 – No. 15, Organización de Seminarios Argentinos (OSAR), [en línea] <https://www.osar.org.ar/la-experiencia-fundante-de-la-fe-como-tarea-prioritaria-de-la-formacion-antonio-jimenez-ortiz-2001/#:~:text=%C2%BFQu%C3%A9%20es%20una%20experiencia%20fundante,existencia%20y%20la%20vida%20cotidiana>, consultado el día 01 de marzo de 2024).

La corporalidad desde el campo de la religiosidad popular tiene participación en Dios, ello le da identidad dentro de la organización social. La identidad proporciona rostro y sentido a la vida del actor y lo manifiesta en sus rezos, ropas, etc., además, cuida la tradición, la costumbre para no perder su identidad, identidad que está en peligro y marginación. Por eso algunas personas, culturas globales y posmodernas ven en estas manifestaciones " un retraso comparado con la cultura oficial que intentan imponer, por ello la califican de atrasada u obsoleta".[29] La identidad de la corporalidad de la religiosidad popular se halla en peligro y con ello la comprensión de la sacralidad de las cosas y la función de los actores, dado que hay una "concepción materialista"[30] de la llamada "cultura universal" [31] posmoderna que "se contrapone a la de la clase subalterna, portadora de otros valores".[32]

La llamada cultura universal desde este punto "es una concepción que ha querido utilizar la clase dominante en su intento de homogeneizar todo lo referente a los valores, costumbres y tradiciones de las clases subalternas"[33]. Las clases subalterna que menciona Pikus Rendón son aquellas clases que: "son dependientes de aquel que es dominante".[34] El peligro que advierte es: tener cuidado de que la Religiosidad popular no pierda la comunión con la relación corporal, espiritual y comunitaria del ser humano que se comprende como ser creatura y trascendencia porque al perderla pierde su relación con el creador, lo creado y lo sagrado.

El actor de la religiosidad popular se comprende desde su valor, desde lo que expresa, siente y comunica, todo esto le da identidad cultural que es prodigada por su fe. Entonces la fe hace que la expresión se viva, exprese, comunique y trascienda fronteras, posibilitando un ambiente de comunión con otras culturas que tienen identidad propia. La identidad cultural

[29] Manuel Jesús Pinkus Rendón, *De la Herencia a la Enajenación: Danzas y bailes "tradicionales" de Yucatan,* Centro de Estudios Mayas Cuaderno 33, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2005, p. 13.
[30] *Idem.*
[31] *Idem.*
[32] *Idem.*
[33] *Idem.*
[34] *Ibidem, p. 16.*

que nace del contacto con lo religioso compromete la corporalidad del creyente, que en sus actos de piedad expresa su fe, mismos, que son mal vistos por Otros (esto incluye a la oficialidad), que no están de acuerdo con la diversidad religiosa y optan un centralismo religioso.

Para ello el investigador o persona que estudia los actos corporales de los actores e la Religiosidad Popular debe acercarse con tiento al campo de la fe, comprendiendo que esta nace en el interior de la persona que busca consolarse, alegrarse y tener cobijo en lo sagrado. La corporalidad permite la identidad y la relación con otros y abriga gestos y símbolos que se manifiestan en un rito por medio de escenificaciones, mímicas, miméticа como algo característico que favorece la comunicación del creyente que pide intercesión y que adquiere un tipo de lenguaje a veces arcano para poder alcanzar aquello que ha expresado por medio de los sentidos del cuerpo, gestos y objetos que posibilitan una relación con lo sagrado. La corporalidad en la religiosidad popular alcanza una significación y resignificación de sentidos y lógicas, según la historia personal del creyente o de lo que nosotros llamamos actor de la Religiosidad popular, misma que los lleva a crear lugares de oasis para el encuentro con Dios.

4. Los lugares sagrados como oasis de consuelo y misericordia humana

Hay una cita bíblica que dice: "Pedid y se os dará; buscad y hallaréis; llamad y se os abrirá. Porque todo el que pide recibe; el que busca, halla; y al que llama, se le abrirá"[35]. Existe una relación intrínseca entre el creyente y Dios, el creyente desea ser escuchado, consolado y alcanzar una esperanza[36] renovada de libertad; Dios escucha los ruegos de aquel que se acerca. El ser humano religioso se sabe humanidad y trascendencia, por lo que posibilita realidades donde se transmita el consuelo y sienta esta esperanza de encontrarse consigo y la comunidad y vivir la tradición.

[35] Biblia de Jerusalén, DDBW, Evangelio según San Mateo, 7, 7-8.
36 Concilio Vaticano II, *Constitución pastoral Gaudium et Spes sobre la Iglesia en el mundo actual*, no. 1.

Para que se de este consuelo y cobijo de lo sagrado hace que nazcan lugares de oasis, donde se dispense la esperanza el amor y la fe[37]. Estos lugares de oasis son templos, santuarios, lugares naturales místicos, ermitas, etc., ahí donde le sea posible al ser humano tener este encuentro intimo-sagrado. Los lugares de oasis son provistos por el ser humano y nacen de las direcciones y movimientos *ad intra et ad extra* del creyente, son realidades reveladas, que nos alcanzan consuelo y son "sabiduría de los pueblos originarios".[38] Podemos decir que la Religiosidad Popular se acerca a los lugares oficiales y no oficiales a encontrarse con Dios, Cristo, la virgen, los santos, la naturaleza, los lugares prehispánicos, estos movimientos hicieron "una síntesis entre sus culturas y la fe cristiana que los misioneros les ofrecían".[39]

La religiosidad popular tiene dos direcciones y movimientos, «*ad intra et ad extra*», ambas tienen un fundamento en la fe del ser humano y en la sabiduría de los pueblos. La primera dirección y movimiento es *Ad Intra:* este movimiento es interior y comienza con una relación íntima entre Dios y el ser humano creyente que vive su fe, "la fe da nacimiento a la vida de la mística en el sujeto humano, la sostiene y la alimenta continuamente, aun en los momentos más graves de dolor y de perdida", [40] este movimiento expresa toda la realidad y verdad de la persona que está inmersa en lo sagrado y desde ahí todas sus plegarias, vida, preocupaciones son puestas como ofrenda a Dios. Las plegarias se generan en el interior, son elevadas con el pensamiento, actitudes y posiciones corporales, tienen una carga sentimental, racional, que se expresan por medio del cuerpo, esto hace que el movimiento de fe *Ad Intra* no solo se quede en el interior de la persona sino que impulsa a un movimiento *ad extra*.

[37] A lo que nosotros conocemos por fe, esperanza y amor son las virtudes que todo hombre puede alcanzar que son reveladas por su Hijo Jesucristo.
[38] Benedicto XVI, Discurso de inauguración de la V Conferencia del Episcopado Latinoamericano, 13 de Mayo de 2007, p. 9
[39] *Idem*.
[40] Jorge R. Seibold, S. I., *La mística popular como conjunción de fe y razón En América Latina,* Facultades de filosofía y Teología, 2019, *Stromata,* Vol. 60 Núm. 3/4 (2004): julio - diciembre, pp. 191. [en línea] <https://revistas.bibdigital.uccor.edu.ar/index.php/STRO/article/view/2247>, consultado el día 20 de febrero de 2024).

El movimiento *Ad extra* del creyente de la Religiosidad Popular es movido por la fe, y "La fe es la respuesta gratuita del ser humano al don salvífico de Dios.[…] De este modo el creyente se religa vitalmente a la fe de la Iglesia e impregna con esa fe toda su vida de inserción en el mundo";[41] el ser humano comprende su fe desde los sentidos, razón y pensamiento. La fe comienza en el interior, brota y se derrama hacia el exterior, ello posibilita una relación externa que alcanzará al Otro, que tiene rostro y comparte conmigo una realidad similar que puede ser de alegría, o sufrimiento, acción de gracias, preocupación etc. El movimiento *Ad extra* es algo que nace en el interior por medio de la fe, es ahí donde nace la 'mística popular', de ella nace la cultura, el folclor, la expresión corporal y la forma de expresarla.

Los movimientos de la Religiosidad Popular "no pueden prescindir del sujeto humano";[42] dentro de la historia cuando se pensaba la fe, se pensaba como si fuera algo externo al cuerpo, esto niega la presencia corporal del ser humano dentro del campo religioso. El movimiento *ad extra* de la religiosidad popular se "forja en el devenir histórico",[43] es aquí donde la persona alcanza en la historia personal y comunitaria a reconocer y actuar en estos movimientos que son bidireccionales, mismos que le permiten vivenciarlos y vivificarlos en el cuerpo, en el espíritu y en la comunidad. La persona se abre al misterio divino desde la experiencia mística, …

> "la experiencia mística no sólo tiene que ver con la experiencia de Dios, sino también con el mundo y la comunidad humana y por tanto con el desarrollo y el progreso de los pueblos, con la justicia, la paz y la convivencia a la que son llamados todos los seres humanos en orden a constituir finalmente el Reino de Dios".[44]

[41] *Idem.*
[42] *Idem.*
[43] *Idem.*
[44] *Ibidem, p. 192.*

Si bien el movimiento *ad extra* provoca fortaleza, justicia, templanza y prudencia en el ser humano y la comunidad, este posibilita ambientes de convivencia sagrada que lleven al encuentro con Dios. Los encuentros con Dios son una realidad en la religiosidad popular que tiene estos movimientos *ad intra et ad extra,* los dos movimientos son siempre necesarios, ya que, el primero movido por la fe posibilita una realidad de contacto con lo sagrado y tiene un movimiento hacia afuera que posibilita una comunidad sagrada con la que comparte la misma experiencia de fe con sus similitudes, ninguna experiencia es igual.

Cuando nos referimos a los lugares sagrados como lugares de oasis es porque la persona ha experimentado libertad, consuelo, perdón, la acogida, el saberse creatura e hijo, la comprensión de Dios sobre la persona, después de haber vivido experiencias fuertes en su vida cotidiana. El ser humano en su vida cotidiana se piensa desde lo sagrado que al subir la montaña, va con toda su vida como ofrenda, con todo lo que es, lo que tiene y lo que puede ser, dado que, la vida se comprende con sus dimensiones humanas, históricas, vivenciales, experiencias y realidades que van de sentidos negativos o de negación hacia la aceptación y el asumir en libertad aquello que no se puede cambiar y darle sentido a su vida. De ahí que "la experiencia inmediata, vivencial, inefable que pone comunicación al sujeto humano con una realidad que lo sobrepasa esencialmente, a la que se le llama 'misterio', porque más que el hombre a través hombre de diversas vías pueda aproximarse a ella, jamás podrá descifrarla o ponerla enteramente de manifiesto"[45].

La vida de los seres humanos desde su vivencia y creencia están ligados al lugar sagrado donde pueden adentrarse al misterio que se abre a Dios y a la comunidad; la comunidad no es un colectivo porque esta se abre a la alteridad, mientras el colectivo solo se queda con la idea y el vivir esa idea como ideología. La comunidad de creyentes en el campo de la experiencia de la fe comparte sus oraciones entre sí, y para ello articula expresiones de fe para comprenderlas. Por eso al principio de este texto,

[45] *Ibidem*, pp. 192-193.

decimos: 'que el ser humano se concibe uno con el todo', por su ser creatural, sino desde que la fe católica-cristiana se concibe como Hijo de Dios.

El ser Hijo de Dios trasciende la realidad de creatura, no se deja esta dimensión, pero, lo sobrenatural es que el ser humano creyente se convierte en Hijo de Dios. Al convertirse en Hijo de Dios sus oraciones, ritos y expresiones de fe se dan como ofrenda a Dios, esto se da en los lugares sagrados donde el ser humano va a encontrarse con el creador y Padre. El ser superior y o ser sagrado llamado Dios adquiere el título de Padre, se dice Padre con respecto al Hijo, este hijo es Jesucristo que nace y camina con el género humano, a esto lo referimos como 'principio encarnatorio'.[46]

La religiosidad popular propiamente católica está unida totalmente a Cristo que nace, vive, crece y muere, que es Palabra del Padre, que Resucita. Desde aquí la religiosidad popular encuentra su segundo principio y es el principio de la resurrección, de este decimos que tiene sentido y fundamento toda expresión de fe católica en el tiempo, porque si Cristo no hubiera resucitado vana sería nuestra fe[47]. Entonces, la fe que es una experiencia sensorial, corporal y necesita la fe, esta fe se comunica, se conoce, se vive y se hace parte de la vida de la persona, desde esta fe, adquiere sentido la vida personal, y desde aquí todo rito y expresión por más mínima y sencilla que sea tiene sentido sagrado. Los principios son fundamento de la piedad popular y religiosidad popular de los pueblos de nuestras tierras; pero, no solo en el ámbito católico, sino en otras religiones su principio se halla en adorador a los dioses que proveen.

La religiosidad popular tiene estos movimientos que se manifiestan en sus expresiones como los ejercicios de piedad, devociones, gestos, textos formulados, cantos, música, imágenes, lugares y tiempos,[48] estas expresiones diversas de los pueblos son una forma de religación con lo sagrado y

[46] Conferencia del Episcopado Latinoamericano y del Caribe, Documento de Puebla, 1979, , No. 179; 188; 844.
[47] Biblia de Jerusalén, DDBW Primera carta a los corintios 15, 14.
[48] *Cfr.* Congregación para el Culto divino y la disciplina de los sacramentos, *Directorio sobre la piedad popular y la liturgia, un renovado principio y orientaciones,* 17 de diciembre del 2001, Vaticano, Documentos pontificios 79, No.. 7.20

tienen su culmen en la liturgia de la Iglesia.[49] La Religiosidad Popular se comprende y se encarna, mientras que la liturgia de la Iglesia se comprende y muy pocas veces las personas la encarnan porque no la comprenden. Desde este texto podemos decir: "que la religión popular no desdice a la oficial y la oficial no desdice a la popular", ambas no pueden desprenderse porque las dos emanan de Cristo. Una como alimento del pueblo en la vivencia de sus devociones, la segunda, es Cristo quien se hace presente a través de las manos sacerdotales, por tanto, dirigentes de la Religiosidad Popular y sacerdotes deben caminar juntos porque en la religiosidad popular hacen las "Semillas del Verbo".[50]

La unión armónica entre Dios, el ser humano y la cultura[51] promueven manifestaciones de fe, donde el pueblo "como discípulo se abre caminos de vida y esperanza para nuestros pueblos sufrientes por el pecado y todo tipo de injusticias".[52] Ahora ese Oasis que son los lugares sagrados es donde el hombre alcanza libertad y se quita la visión de ser una clase subalterna y sus manifestaciones de fe como religión del 'pueblo' pasará a adquirir sentido sacerdotal, profético y real, a cuidar sus expresiones sencillas de fe, que fue alimentado por sacerdotes y religiosos en primera instancia, pero que después fueron olvidados, y ellos salvaguardando aquello que se les dio por sus ancestros, codificaron ritos para cuidar su fe. De ahí que, como Iglesia debemos apostar por el acompañamiento real de los pueblos en sus expresiones de fe, no acercándonos a ellos como espectadores, sino como Moisés que pisan tierra sagrada.

La religiosidad popular se da en la pobreza, que da miedo a algunos, y muchas de las expresiones de fe, nacen en este ámbito. Con ello debemos distinguir dos realidades de pobreza: 'la pobreza como carencia y la pobreza como sentido espiritual'; la primera, provoca injusticia; la segunda, nos hace ver la primera desde "Jesucristo [que] es el rostro humano de

[49] *Ibidem*, núm. 54.
[50] *Cfr.* Conferencia del Episcopado Latinoamericano y del Caribe, Documento de Puebla… No. 266; 341; 401; 403; 451.
[51] *Cfr.* Congregación para el Culto divino y la disciplina de los sacramentos… No. 63.
[52] Mensaje Final del Documento de Aparecida, Aparecida Brasil, CELAM, 29 de mayo de 2007, p.26.

Dios y el rostro divino del hombre".[53] Solo cuantos vemos estos rostros, vemos la realidad que sufre la Religiosidad Popular y la experiencia sencilla de sus actores que no son ajenos a la cultura sino encarnados en ella, que poseen identidad y amor expresado en el respeto de la diversidad de expresiones corporales de fe, como son la peregrinación[54], la danza, la memoria de los difuntos[55], y otras formas de fe que ya hemos mencionado, abriéndose al crecimiento y al progreso de los pueblos en contexto personales y comunitarios.

5. Conclusiones

La religiosidad popular tiene dos dimensiones, la religiosa y la antropológica que engloba al ser humano que es un ser para lo sagrado y la trascendencia. La religiosidad popular tiene dos direcciones una interior y otra exterior a lo que hemos referido como *ad intra et ad extra,* la primera posibilita una relación del ser humano con Dios, la segunda posibilita una comunidad sagrada con sus similitudes, que pueden constituir oasis en medio de los desiertos para alcanzar consuelos, como santuarios donde se dispense la fe a todo al que se acerque. En la religiosidad popular el ser humano compromete su corporalidad en su carnidad y carnalidad en unidad para comprenderse desde lo sagrado y dar sentido a su vida.

La experiencia de vida del ser humano nos inserta en el mundo inmediato por la corporalidad, sus sentidos y razonamientos, esto desde la Religiosidad Popular alcanza libertad, ejerce su sacerdocio, su ser profeta y su reinado. Para ello el ambiente sagrado nos pasa de ser creatura a hijo de Dios, esta dignidad nos alcanza una madurez y afectividad humana, que lleva implícito la memoria, la historia, la inteligencia y voluntad, que hacen tener una permanencia y pertenencia leal a aquello que se cree y desde su creer, crean y recrean la religiosidad popular dando un sentido

[53] Juan Pablo II, *Exhortación Apostólica Postsinodal Ecclesia In America*, Ciudad de México, 22 de enero del año 1999, No. 67.
[54] *Cfr.* Congregación para el Culto divino… No. 279-287.
[55] *Cfr. Ad infra,* No. 248-260.

a su vida, conformando una "síntesis de la personalidad humana que se realiza en la efectuación de la libertad y el amor".[56]

La religiosidad popular en el corazón de la gente sencilla y de ahí que no desprecia la fe, que ha sido abandono por parte de sus pastores en cuanto expresiones populares de fe refiere. Para ello necesitamos como estudiosos e investigadores de la piedad popular alcanzar una verdadera comprensión de la fe semita, cristiana primitiva, de la cristiandad, de la contemporánea, moderna y junto con ella la fe originaria de estos pueblos, esto para comprender la realidad de los pueblos, y así poder reconciliar a la Iglesia Peregrina con los Pueblos que expresan su fe fuera de la centralidad. Por eso el ser humano "tiene que ver con la corporalidad y sensitividad humana. La fe entra por el oído, que escucha, se afirma por la contemplación que ve, se interioriza por el gusto y el olfato y se vive afectivamente por el toque donde se siente la proximidad del Misterio"[57].

El *sensus fidei* se eleva a la gracia y ello conlleva un reconocimiento del pueblo de Dios y su fe que tiene que ser alimentada y enriquecida por sus pastores desde sus expresiones. Por eso es propio de la gente sencilla encontrarse con el mundo de lo divino desde su sensibilidad, imaginación, fantasía y pensamiento. Ya que el pueblo no tiene sabiduría intelectual, "sino que goza de la sabiduría de los humildes que brota de la fe y el amor que le permite tener un conocimiento sapiencial de sí y de los misterios de Dios en los que se siente incluido"[58] Por eso la mística corporal del actor de la religiosidad popular tiene que ver con la fe que posibilita cultura y expresiones en todas sus dimensiones.

Por eso el ser humano es corporalidad, unidad, relación, es un ser para la experiencia sensorial, racional, sentimental y estética que tiene aspectos religiosos que comportan una relación con lo sagrado y dan lugar a un experiencia mística popular.

[56] Jorge R. Seibold, S. I., … p. 203.
[57] *Idem.*
[58] *Ibidem*, p. 211.

San Judas Tadeo: devoción e identidad juvenil

Ernesto Mejía Mejía

Resumen

Mientras en la estructura de la religión oficial el mundo o la presencia de jóvenes pareciera estar en peligro de extinción, por su parte, la religiosidad popular continúa siendo un escenario religioso importante para el joven. En este inicio del 2024 sigue llamando la atención ver a jóvenes de distintos lugares de ciudad de México y de la zona conurbana, con sus familias, solos o en pequeños grupos asistiendo cada día 28 a la Iglesia de San Hipólito y San Casiano (iglesia de San Judas Tadeo). Lo que hace afirmar que, en esta esta ciudad, tan llena de contrastes, muchos jóvenes creen en San Judas Tadeo y es importante conocer cómo expresan su ser religioso.

Palabras clave

Devoción. Identidad. Antropología urbana. Cultura juvenil. Religiosidad popular. Pastoral urbana.

Abstract

While the structure of the official religion the world and the presence of young people seems to be in danger of extinction, nonetheless popular religiosity continues to be an important religious scene for young people. At the beginning of the year 2024, continues to attract attention seeing young people from different places of Mexico City and metropolitan area with their families, alone or in small groups, attending church every 28th day of each month, going to Saint Hipolito Church and San Casiano Church (Saint Judas Thaddeus). This states that in the city is full of contrast, many young people believe in Saint Jude Thaddeus and it is important to know how they express their religion being.

Keywords

Devotion. Identity. Urban anthropology. Youth culture. Popular religiosity. Urban pastoral.

Introducción

Las culturas juveniles hacen referencia a las distintas normas, valores y prácticas que suelen ser compartidas entre adolescentes y jóvenes. También se relaciona con los intereses, los gustos, las creencias y las formas en las que estos grupos se expresan dentro de la religiosidad popular. Las creencias y los valores compartidos por los grupos de jóvenes en la ciudad han generado diversas maneras de apropiarse del espacio urbano y están generando diversas maneras de vivir y expresar lo religioso a través de la devoción a San Judas Tadeo.

El universo de análisis y la observación de dichas manifestaciones juveniles se producen en el hábitat urbano: que conlleva aspectos de la cultura juvenil, aportes de la antropología y de la pastoral urbana constatando lo religioso urbano y los ritos juveniles actuales.

Esta investigación es metodológicamente interdisciplinar y tuvo muy en cuenta la observación participante, así como las entrevistas realizadas a varios jóvenes que asisten al Templo de San Hipólito y San Casiano.

La expresión religiosa juvenil dentro de la religiosidad popular rompe los estándares de la religión oficial, y posee un estilo de vida religioso particular y diferenciado de los grupos adultos.

La devoción juvenil a San Judas Tadeo crea identidad y es un mosaico de expresiones, dadas las singularidades de los jóvenes devotos de San Judas Tadeo. Así, San Judas Tadeo se ha convertido en un eje receptivo del sentir religioso de muchos jóvenes en esta ciudad.

¿Jóvenes y el fin de la religión?

Esta pregunta y otras parecidas son muy frecuentes escucharlas en ambientes secularizados, en ambientes que denominamos urbanos y sobre todo en algunas iglesias en las que los domingos los jóvenes brillan por su ausencia. La iglesia institucional genera estrategias para que los jóvenes regresen, para que los jóvenes asistan a esa su casa, y tal pareciera que los esfuerzos son desalentadores.

En medio de escenarios de posmodernidad, hipermodernidad. Lo hiper es lo acelerado, lo llevado a la *n* potencia, la secularización máxima

(*cfr.* Gilles, 2006); cambios de paradigma y de las ciberculturas que se viven más claramente en los espacios urbanos, se constata una manifestación juvenil religiosa en torno a la devoción a San Judas Tadeo, aunque de manera muy singular.

En cualquier sociedad y no se diga en las familias, sino hay nuevas generaciones todo tiende a la desaparición. Por su parte, la iglesia católica desde tiempos inmemoriables ha caminado de la mano con la religiosidad popular (*cfr.* Evangelii Gaudium, 122-126), siendo esta última, un espacio generador de presencia juvenil, en donde los mismos jóvenes se identifican y se dicen devotos de San Judas Tadeo.

El ícono religioso San Judas Tadeo produce creencias y se torna atractivo para el mundo juvenil. Y esto se constata en la devoción a San Judas Tadeo, sobre todo los días 28.

A inicio de este año 2024 nos encontramos con muchos jóvenes religiosos que asisten solos, en parejas, con sus amigos, con sus familias… a encontrase con San Judas Tadeo.

Contexto urbano religioso

Iniciamos esta investigación remarcando el contexto urbano. Dentro de la gran riqueza, caos, desafíos y oportunidades que presenta esta urbe, también muestra una amalgama de culturas que le dan un rostro muy peculiar, se dice: es intercultural. "La interculturalidad encuentra en las ciudades territorios de encuentro de personas portadoras de culturas diferentes, convirtiendo los escenarios urbanos en espacios de la interculturalidad" (Tirzo, 2013, p.59).

La ciudad de México está conformada por la cultura de los obreros, por la cultura de los que viven en Santa Fe, de los indígenas, de los migrantes y de los jóvenes. Es la ciudad que barniza sus avenidas con innumerables oportunidades de cualquier índole.

Esta ciudad a la fecha se manifiesta con innumerables propuestas religiosas, lo que denominamos una realidad pluri-religiosa. Así, esta ciudad aparece en nuestros días como un espacio en el que coexisten un sin número de propuestas religiosas y con lugares y templos destinados a cultos

muy diversos. Hoy en día, las personas que viven en esta ciudad, si no han aprendido, por lo menos, no pueden negar la multiplicidad de propuestas religiosas.

En medio de toda la amalgama de ofertas religiosas, es muy importante seguir de cerca la presencia y propuestas de la religiosidad popular en la vida de la ciudad, en la vida de sus habitantes. Una religiosidad popular con su propio peso específico lleno de símbolos, rezos y creatividad.

Entre todo el mosaico citadino de opciones culturales, gastronómicas, lúdicas… se yergue desde hace unas décadas, llena de fiesta y colorido, cercana y portadora de esperanzas una manifestación de religiosidad popular hacia la devoción a San Judas Tadeo.

En esta ciudad la devoción a San Judas Tadeo se ha manifestado como un fenómeno religioso que sigue llamando la atención a propios y extraños. Entendiendo la devoción como: La atracción o afición que una persona puede sentir hacia algo (una idea, una vocación) o alguien (una persona, un santo, una deidad, etc.) (*cfr.* Significados, 2016).

Aunque, hay que considerar que hablar de devoción conlleva posturas muy polarizadas: por un lado, se le ubica dentro de lo mágico-religioso, otra postura es la de la religión oficial que tiene a los santos como ejemplo del seguimiento a Jesús y ejemplo por sus virtudes. Y otra es la de la religiosidad popular en la que los santos no se quedan solo en sus nichos, sino que son seres que viven las vicisitudes diarias de sus devotos por más inverosímiles que parezcan.

De tal manera, en esta ciudad la religiosidad popular concretizada en la devoción a San Judas Tadeo sigue congregando a familias, personas enfermas, adultos mayores y sobre todo a muchos jóvenes, como actores religiosos bajo sus signos y símbolos propios.

En la ciudad, esta devoción a San Judas Tadeo condensa infinidad de culturas y dentro de ellas, las muy singulares y complejas culturas juveniles (*cfr.* Reguillo, 2012).

Hablemos del joven de la ciudad

En la ciudad existen los jóvenes. Se ven en las universidades, en las oficinas, en las fábricas, en los cines, en las plazas comerciales, en los conciertos, en los "antros", en el *gym*, en los espacios de recreación, y aunque pareciera extraño, también en los espacios religiosos, aunque quizá de una manera *sui generis*. Es decir, a los jóvenes los encontramos en todos lados.

La juventud es concepto difícil de en capsular porque se presenta en la ciudad y en la sociedad de manera muy plural, que cuesta trabajo reconocer que haya algún tipo de relación entre los distintos sectores de jóvenes: jóvenes obreros, jóvenes universitarios, jóvenes en condición de calle, jóvenes ateos y jóvenes creyentes.

Aún existe entre la juventud una variante más, la edad, aunque esta es un referente importante, a veces puede causar cierta confusión, ya que muchos pretenden definir a la juventud delimitándola por rangos de edad.

En este universo que es la juventud, desde sus lugares de origen, su género, su momento histórico, remarcando sus identidades. Al respecto:

> "La identidad remite a una ubicación dentro de un mundo social y es resultado de un proceso de situar aquellos rasgos que son distintivo, sean de una persona o de una clase, en el sentido lógico del término. Estos rasgos son múltiples, lo cual señala la pertenencia a una gama amplia de identidades posibles y situacionalmente localizadas". (Aguilar, 2005, p. 143)

En esta investigación nos detenemos a ver parte de la fisonomía religiosa de algunos jóvenes que tienen una afinidad y sentir religioso hacia San Judas Tadeo.

Nos referimos a esos jóvenes hombres y mujeres de distintas partes de la ciudad de México y zona conurbana, con sus familias, solos o en pequeños grupos que asisten, sobre todo, cada día 28 a la iglesia de San Hipólito, a manifestar su sentir religioso.

Esta investigación nos descubre que en esta mega-ciudad muchos jóvenes son religiosos, nos referimos a los jóvenes que se identifican con la devoción a San Judas Tadeo.

El mapa de culturas juveniles de esta ciudad se ve conformado con un rostro juvenil que se dice devoto a *San Juditas*. Y esta experiencia religiosa le hace ser extrovertido y también le permite compartir su creencia bajo una amalgama de signos y símbolos que se encuentran en un solo personaje: San Judas Tadeo.

Pero, esto no deja de aseverar que es muy difícil hacer una disección del joven para descubrir a ciencia cierta qué es lo que lo mueve a tan singular manifestación religiosa. El joven sabe de espacios profanos y de espacios sagrados dentro de la urbe, y en el Templo de San Hipólito y San Casiano encuentra un espacio sagrado, un lugar especial donde se siente seguro, donde sabe que puede dirigirse para reorientar sus derroteros existenciales.

El joven al portar la imagen de San Judas Tadeo expresa una identidad (directa e indirectamente), cree en él (en estos tiempos en que se dice los jóvenes no creen en nada ni en nadie); y no solo reorienta su existencia personal, sino también reorienta el espacio urbano. Solos o en pareja, sueltos o tomados de la mano, con sus familiares o en grupos de amigos… con la imagen de *San Juditas* muy cercana, en sus más variadas representaciones y estilos; a pie, en metro, en carro, en *uber,* en micro, con sus propias historias a cuestas. Se quiera aceptar o no, los jóvenes de manera propia transmiten su sentido religioso utilizando como vehículos lo simbólico, sus herencias, sus propias cosmovisiones religiosas, así como su corporeidad. A través del cuerpo, y con éste como mediador, se construye la corporeidad, lo humano corporeizado, la conciencia hecha gesto, movimiento o palabra: presencia y comunicación (*cfr.* Ruggio, 2011).

Entonces, a través de esta devoción se manifiesta otro perfil de la juventud en la ciudad: El joven religioso. El joven cumple, es capaz de comprometerse y la prueba expresa es que cada día 28 llega a su cita con *San Juditas*.

Lo atractivo del día 28

Cerca del primer cuadro de esta ciudad, donde se encuentra el Templo de San Hipólito y San Casiano, llama la atención cada día 28 cómo mu-

chas personas traen entre sus brazos a imagen de San Judas Tadeo. Cabe recordar que el día de la fiesta de San Judas Tadeo es el 28 de octubre, aunque la religiosidad popular ha hecho día de fiesta el día 28 de cada mes. "El día de la fiesta del Santo tiene una gran importancia, tanto desde el punto de vista de la Liturgia como de la piedad popular. En un breve e idéntico espacio de tiempo, concurren numerosas expresiones culturales, tanto litúrgicas como populares…". (Directorio Sobre la Piedad Popular y la Liturgia, 230). Sobre todo, lo que más capta la atención es la presencia juvenil y sus singulares manifestaciones religiosas.

Así pues, San Judas Tadeo, *San Juditas,* aparece en la vida de muchos jóvenes de esta ciudad y puntos periféricos de la misma; él se inserta en el sentimiento juvenil como un personaje especial, envuelto bajo los más variados estilos que al joven (hombre y mujer) le dicen mucho y llenan su espacio existencial y colorean de esperanza sus intrincadas luchas diarias: estudios, salud, trabajo, amores… Este santo les da fuerza para lograr lo que parece impensable o imposible.

Algunos jóvenes al ir cada día 28 al templo de San Hipólito y San Casiano lo hacen por un compromiso o *manda* que tienen con Sa Judas Tadeo, pues, ellos mismos expresan que tienen fe de que él los entiende y que los ayuda. Es como una promesa que han hecho con San Judas Tadeo. Pero, sobre todo, los jóvenes se acercan a dicho santo a pedirle siempre algún favor para ellos mismos, por algún amigo o familiar.

De manera especial, los días 28, muchos jóvenes expresan su sentir religioso y en gran parte de la ciudad se transforma su espacio, en un espacio religioso-juvenil.

El calendario de los jóvenes se ve imbuido de lo religioso, los jóvenes entrevistados respondieron que asistían únicamente a la iglesia el día 28.

¿Quiénes son estos jóvenes religiosos?

De la devoción San Judas Tadeo se pueden negar o afirmar muchas cosas, pero, una que no se puede negar es que es una devoción dentro de la religiosidad popular que deja ver una numerosa presencia juvenil.

Pero, no es que hayan salido estos jóvenes devotos por generación espontánea, son estos mismos jóvenes quienes afirman que sus padres o familiares los traían desde pequeños. Se puede decir que la devoción a San Judas Tadeo una herencia religiosa.

Es muy importante constatar que la mayoría de los jóvenes encuestados *recibieron* el conocimiento sobre San Judas Tadeo a través de la familia. Fue el abuelo, el papá o la mamá, el hermano o el primo quienes inculcaron la devoción a San Judas Tadeo.

Así pues, el referente: familia, está marcando un eje importante para el encuentro con San Juditas; y en la actualidad es muy notorio ver familias con hijos e hijas que asisten al templo de San Hipólito y San Casiano. No es una norma, pero, si podemos encontrar algunos esquemas que se han venido realizando dentro de la religiosidad popular que le dan consistencia y aires de futuro a esta devoción.

Pero, la incubación de la devoción a San Judas Tadeo no solo se da por el factor familia, se da también porque dicho santo se experimenta como alguien que acompaña y cumple con la misión de ser un auxilio en los embates cotidianos de los jóvenes.

Por un lado, sí es la mamá quien trajo al hijo siendo pequeño, ¿pero, que hay en el joven que siguió viniendo a ver a San Judas Tadeo? La respuesta puede ser que el joven es religioso (*cfr.* Valdivia, A.A., comunicación personal, 28 de marzo de 2023). Que viniendo al templo de San Hipólito le hace ser un devoto activo que tiene una cita cada día 28 con *San Juditas,* como si tuviera una cita con un amigo a la que no puede faltar.

A estas fechas, en medio de las ciberculturas, donde el internet tiene un impacto decisivo sobre el proceso de articulación de la subjetividad (*cfr.* Urresti, 2008) y todas sus propuestas, son muchos jóvenes quienes bajo sus historias y códigos singulares siguen acercándose a San Judas Tadeo, reconociéndolo como un ser sagrado que los acompaña y entiende.

A través de las entrevistas se puede constatar, que en el mundo juvenil ésta vivencia de religiosidad popular concretada en la devoción a San Judas Tadeo tiene una fuerte tónica de haberse fraguado fuera del templo, pero, teniendo al templo como epicentro devocional. "Vengo a esta iglesia

cada 28 a ver a San Judas Tadeo" (Flores, S., comunicación personal, 28 de marzo de 2023).

Es una devoción que tienen mucho de *en la casa,* en el acontecimiento inesperado de un hospital o en lo inverosímil que tiene la vida cotidiana. Y dentro de las vicisitudes del día a día, ante las ilusiones y desilusiones que presenta la realidad de esta ciudad como: familias disfuncionales, migración, desempleo, adicciones, narcotráfico, inseguridad… Y todo esto bajo el velo religioso de una fuerte dosis de fe y esperanza.

La fe nos enseña que Dios vive en la ciudad, en medio de sus alegrías, anhelos y esperanzas, como también en sus dolores y sufrimientos. Las sombras que marcan lo cotidiano de las ciudades, como, por ejemplo, violencia, pobreza, individualismo y exclusión, no pueden impedirnos que busquemos y contemplemos al Dios de la vida también en los ambientes urbanos (*cfr.* Documento de Aparecida, 514).

Externamente se pudiera decir que el joven devoto de San Judas Tadeo tiene un perfil definido simplemente por la edad, porque lleva una imagen de San Judas Tadeo en los brazos o porque lleva en su cuerpo o vestimenta algún detalle de dicho santo. Pero, el joven devoto es eso y más; se acercan, en algunos casos, a *San Juditas* jóvenes con buena preparación catequística, devotos llenos de fe y respeto que espontáneamente expresan que ser cercanos a San Judas Tadeo exige una coherencia de vida; y otros poco devotos o nada devotos que han acudido a San Judas Tadeo como el último reducto de salvación ante la cruda realidad existencial, que ya no saben qué hacer. Pero eso sí, que esperan algo que ni el hogar, ni la familia, ni la sociedad les han podido brindar.

La heterogeneidad de jóvenes devotos podemos entenderla desde dos vertientes, por un lado, la realidad de la religiosidad popular tan llena de creatividad y su capacidad de indistinción, de cabida a cualquiera, siempre y cuando se quiera acercar a ella y el reflejo de la realidad urbana tan pluricultural en que se ha ido desarrollando esta devoción.

Es una manifestación religiosa juvenil muy difícil de ser encapsulada o estandarizada, pues, en la mayoría de los casos, responde al momento histórico del devoto que la está viviendo y manifestando.

Entre la identidad y la devoción

A través de esta identidad religiosa se manifiesta otro perfil de la juventud en la ciudad: el devoto de San Judas Tadeo: "Yo creo en San Judas Tadeo porque me ha ayudado en lograr mi titulación" (Pérez, F.A., comunicación personal, 28 de febrero de 2023).

Se da una frontera invisible entre identidad y devoción y esta fusión se da a través del cuerpo. El espacio corporal del joven está inundado de la presencia de dicho santo, su imagen está tatuada en su cuerpo; en su cuello cuelga una medalla de San Judas Tadeo o varios escapularios, las muñecas de sus manos están adornadas con pulseras con dicha imagen; su playera luce una llamativa imagen de dicho santo, así, aparece el tatuaje con la imagen de dicho santo en el cuerpo de algunos jóvenes devotos.

Y otro aspecto que le da identidad a este devoto es que cada 28, los jóvenes, hombres y mujeres emprenden su visita: manda, promesa… al templo de San Hipólito y San Casiano con la imagen de *San Juditas* en brazos, en una palabra: abrazándolo con mucho cariño y respeto. Y dejando en claro que entre ellos y San Judas Tadeo existe un vínculo especial poco descifrable, pero lleno de respeto, simbolismo y creatividad.

El devoto llena de listones su imagen de San Judas Tadeo y, ¿por qué muchos listones? Se pueden encontrar muchas respuestas. Una de ellas es por los favores o milagros que este santo ha hecho. Pero, todos estos aspectos, es solo la punta del iceberg de su vivencia religiosa, pues, cada joven tiene una historia propia y ha tenido una manera singular de conocer o de haberse acercado a este santo, por más inverosímil que parezca.

Así, en muchos jóvenes se han insertado códigos religiosos vitales por medio de los cuales ellos creen y tienen la certeza de que *San Juditas* los acompaña en sus incansables correrías juveniles.

Aún más, habrá enfatizar, que cuando un joven porta algún signo, no se trata de un maniquí al cual se le ponen innumerables prendas sin ninguna repercusión, sino que se habla de una persona de carne y hueso, llena de anhelos y sentimientos, en quien cada prenda, cada objeto que porta tiene un por qué y sobre todo un sentido, una identidad. Aunado a sus ímpetus juveniles, tales signos religiosos significan algo y le ayudan a

reorientar los problemas existenciales que le desasosiegan y son un apoyo para las metas que desea alcanzar: "Es como tener algo de él (de San Judas Tadeo) que nos guía" (Montaño, J.A., comunicación personal, 28 de abril de 2023).

Entonces, se debe de recordar que cada grupo social se forja una representación propia del mundo que le rodea y le da pertenencia. Así pues, en relación con la devoción en San Judas Tadeo, se puede afirmar que el joven de esta ciudad no es lo que se dice de él; el joven no es arreligioso, no vive en un universo puramente material, vive en un universo de sentimientos, de valores, de creencias de cultos e imágenes.

En medio de esta megaciudad y de algunas manifestaciones religiosas muy ortodoxas, existe un devoto juvenil, el devoto de San Judas Tadeo que manifiesta de una manera muy extrovertida su devoción. Estos adolescentes y jóvenes tienen un nombre y una historia concreta. Y así mismo, son seres religiosos urbanos, que, si no los define en su totalidad, por lo menos, están construyendo una identidad religiosa en el hoy de la ciudad.

Lo que caracteriza a los jóvenes que veneran a San Judas Tadeo es que son un gran contingente y que le dan un rostro singular a esta devoción. Empero no se pueden homologar. Ya que cada joven, cada grupo de jóvenes expresan su ser religioso o su devoción desde una perspectiva propia, con códigos, música y símbolos especiales y en muchos casos fuera de la liturgia oficial.

Lo que sí se puede generalizar es que su devoción a san Judas Tadeo se debe a que, en algún momento de su vida, en alguna enfermedad muy grave o en una situación que veían insuperable han experimentado el favor del milagro de dicho santo. Es decir, que han pasado o pasan por una tensión vital importante que los sitúa en el límite de su realidad y su supervivencia. Y se han puesto en manos de San Judas: el abogado de las causas difíciles y desesperadas y han salido adelante o por lo menos han consolidado sus esperanzas.

Pero, se constata que, que es el propio joven, con su propio cuerpo, con sus propios códigos, con su propia cultura, con sus propias identidades,

el que se ha ido elaborando su propio ritual religioso entorno a San Judas Tadeo.

Esta manifestación juvenil religiosa es una expresión clara que se contrae y expande según el contexto social y cultural, abarcando grupos de edad, sexo, profesión… Y potenciando el predominio de la espontaneidad ante la búsqueda del milagro o de la acción de gracias.

Conclusiones

Se ha de tener en cuenta que el joven devoto de San Judas Tadeo es todo un actor dentro de la religiosidad popular. De tal manera que, tanto la religión oficial como la religiosidad popular deben de seguir repensando al joven devoto; no solo es un participante más dentro de la vivencia religiosa en torno al culto a San Judas Tadeo, es una persona con una identidad, que desde su propia cosmovisión y con sus propios códigos está reproduciendo lo religioso en la ciudad.

Desde la perspectiva de la pastoral urbana es importante entender que los jóvenes devotos de San Judas Tadeo son los rostros actuales de la Buena Noticia que es Jesucristo. Hay que ir entendiendo que son jóvenes religiosos *extramuros* (fuera de la Iglesia oficial), cuyas creencias están insertas en el debate cotidiano de la existencia: como en el de tener un hijo a temprana edad, el no tener empleo, el haber caído en algún vicio, el haber concluido los estudios profesionales, pedir por la salud de algún ser querido…

¿Dentro del constructo religioso el joven seguirá siendo menor de edad? O ha de tenerse un replanteamiento pastoral y aprovechar la propuesta del joven teniendo en consideración lo fugaz del periodo juvenil y no ver la huella que está dejando. En el constructo religioso, este actor juvenil encuentra lo religioso que lo libera de formas, impuestas y autoritarias, descubriéndose como protagonista de su propia creencia religiosa.

Entonces, hay que concebir la ciudad y la religión bajo una perspectiva juvenil. Una ciudad y una religión que tiene habitantes y devotos que le dan una fisonomía propia. Y en la pluralidad de sus habitantes y devotos

y en cada tiempo y en cada lugar aparece el joven con sus singularidades propias y su manera especial de concebir la vida y lo religioso.

Referencias

Aguilar, M.A. (2005). Maneras de estar: aproximaciones a la identidad y la ciudad. En S. Tamayo y K. Wildner (coordinadores), *Identidades urbanas* (85, pp. 141-163). Universidad Autónoma Metropolitana.

Baeza, J. (2022). *Jóvenes y religión: una revisión sistemática cualitativa de los datos disponibles en algunos países de América Latina*. Revista Temas Sociológicos (N° 31), pp. 205-231. file:///C:/Users/luiso/Download-s/Dialnet-JovenesYReligion-8823172%20(1).pdf

Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe. (2007). V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe, Aparecida, 13-31 de mayo de 2007. Documento de Aparecida. CELAM. https://www.celam.org/aparecida/Espanol.pdf

Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos. (2002). *Directorio Sobre la Piedad Popular y la Liturgia: Principios y Fundamentos*. https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/rc_con_ccdds_doc_20020513_vers-direttorio_sp.html

Francisco. (2013). *Evangelii Gaudium: Exhortación Apostólica del Santo Padre Francisco a los Obispos, a los Presbíteros y Diáconos a las personas consagradas y a los fieles laicos sobre el anuncio del Evangelio en el mundo actual*. https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html

Gilles, S.C. (2006). *Los tiempos hipermodernos*. Barcelona: Anagrama.

Galli, C. M. (2014). *Dios vive en la ciudad*. (4ª ed.) Buenos Aires: Agape Libros.

Instituto Nacional de Estadística y Geografía México. (2023). *Panorama de las Religiones en México 2020*. Recuperado de https://www.inegi.org.mx/contenidos/productos/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/nueva_estruc/889463910404.pdf

Moral, J.L. (2011). *Jóvenes, Religión e Iglesia*. Madrid: Ediciones Khaf.

Reguillo, R. (2012). *Culturas juveniles. Formas políticas del desencanto*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Ruggio, G. (2011). *La corporeidad: el nuevo paradigma como formador de la identidad humana*. EFDeportes.com, (161). Recuperado de https://www.efdeportes.com/efd161/la-corporeidad-el-nuevo-paradigma.htm

Significados. (24/08/2016). *Significado de Devoción*. Recuperado el 26 de marzo de 2024 de https://www.significados.com/devocion

Silva, J., Manzi, J., González, R., Cerda, C. y Vásquez, C. (2017). *Jóvenes, Cultura y Religión. La Evolución de las Identidades, Creencias y Prácticas en Jóvenes Universitarios. Volumen I*. Chile: Editorial Patagonia Books.

Sota, E. (2010). *Religión 'por la libre'. Un estudio sobre la religiosidad de los jóvenes*. México: Universidad Iberoamericana.

Tirzo Gómez, J. (2013). Ciudades modernas en México: espacios de la interculturalidad. *Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas*, 20(56), pp. 53–76. Recuperado de https://revistas.inah.gob.mx/index.php/cuicuilco/article/view/3926

Uriarte, L. (2011). *Jóvenes, Religión y Pastoral*. Madrid: PPC-Editorial.

Urresti, M. (Ed.). (2008). *Ciberculturas juveniles: los jóvenes, sus prácticas y sus representaciones en la era del internet*. La Crujía.

Las incisiones de la posmodernidad en la esfera religiosa y en la conformación de los identitarios colectivos juveniles

The incisions of postmodernity in the religious sphere and the formation of youth collective identities

María del Carmen Ortiz Hidalgo[1]
El Colegio Mexiquense A.C.

Resumen

El presente artículo tiene como finalidad identificar las rupturas y transformaciones en la esfera religiosa de las juventudes a partir del uso de las nuevas tecnologías. Para lograr lo anterior, se incluye un breve marco teórico-metodológico respecto a la conformación de los identitarios colectivos, la religiosidad popular y las juventudes; todo ello, sin perder de vista que nos encontramos inmersos en una era global, donde la posmodernidad ha permeado en distintas partes del globo.

Abstract

The purpose of this article is to identify the ruptures and transformations in the religious sphere of youth based on the use of new technologies. To achieve the above, a brief theoretical-methodological framework is included regarding the formation of collective identities, popular religiosity and youth; all this, without losing sight of the fact that we are immersed in a global era, where postmodernism has permeated different parts of the globe.

[1] Licenciada en Historia por la Universidad Autónoma del Estado de México. Diplomada en Investigación de Campo en Ciencias Sociales por la Universidad de Colima. Actualmente es Auxiliar de Investigación en El Colegio Mexiquense A.C.; se desempeña como Secretaria General de la Sociedad Novomexicana de Estudios Sociales, Filosóficos y Humanísticos del Estado de México, ANEFH A.C.; es miembro de la Red de Académicas Feministas y colaboradora en LAJU OX Servicios Históricos y Culturales. Instructora de los siguientes cursos: "El siglo XX y las mujeres: construyendo nuevas narrativas", "Acercamiento a la Historia de las mujeres mexicanas: construyendo nuevas narrativas" y "Historiografía e historia de las mujeres mexicanas". Correo electrónico: car09ortiz-13ins@gmail.com Facebook: Carmen OH

Ante ello, apremia identificar aquellos mecanismos que han contribuido a que lo posmoderno no repercuta de la misma forma en espacios como México. En este sentido, se propone a la religiosidad popular como una forma de reproducción cultural que permite que los identitarios colectivos juveniles no se fragmenten, sino que se encuentren sólidamente afianzados en la costumbre, la experiencia social y, desde luego, la cultura propia. En función de lo anterior, se presenta un estudio de carácter interdisciplinar cuyas bases reposan en la Nueva Historia Cultural; empero, también recurre a la Antropología y Sociología en aras de abonar a nuevas propuestas metodológicas que enriquezcan los saberes en torno a la esfera religiosa contemporánea.

Palabras clave

Posmodernidad, religiosidad popular, identitarios colectivos, identitarios colectivos juveniles, grupo de discusión audiovisual, juventudes y nuevas tecnologías.

Given this, it is urgent to identify those mechanisms that have contributed to the postmodern not having the same impact in spaces like Mexico. In this sense, popular religiosity is proposed as a form of cultural reproduction that allows youth collective identities not to fragment, but rather to be solidly entrenched in custom, social experience and, of course, their own culture. ***Based on the above, an interdisciplinary study is presented whose bases rest on the New Cultural History; However, it also turns to Anthropology and Sociology in order to contribute to new methodological proposals that enrich knowledge around the contemporary religious sphere.***

Keywords

Postmodernity, popular religiosity, collective identities, youth collective identifiers, audiovisual discussion group, youths and new technologies.

El fenómeno religioso popular forma parte de aquellas instituciones que contribuyen a la regulación y ordenamiento del ser humano como individuo y en sociedad. A lo largo del devenir, estudiosos del pasado han señalado que la ritualidad en torno a aquello que se considera sagrado siempre ha estado presente y continúa transformándose según lo demande el momento histórico en el que se inserte.

Nuestras sociedades actuales se caracterizan porque, de una u otra manera, los embates de la era global, la posmodernidad y el neoliberalismo han hecho estragos en sus modos de ser y vivir. Sin embargo, es menester aclarar que estos condicionantes no impactan de la misma manera todos los lugares del globo; en función de lo anterior, conviene preguntarnos sobre los momentos coyunturales, cambios, continuidades y permanencias que acompañan a la religiosidad popular contemporánea enfocándonos, principalmente, en el sector juvenil mexicano.

Ante los conflictos de carácter estructural a los que se enfrentan las juventudes de nuestro país, conviene preguntarnos sobre el papel que desempeñan las creencias religiosas en su diario vivir. En función de lo anterior, apremia reparar en que

> En México, tanto juvenólogos como estudiosos del fenómeno religioso no habían visualizado a este sector como objeto de estudio mediatizado por procesos de inclusión y exclusión religiosa; es decir, en las maneras en que se acercan y desarrollan alguna práctica de culto, pero también en los modos en que se deslindan de ellas (Corpus, 2013, p. 147)

Por lo anterior, el presente artículo repara en esta problemática de estudio por medio de una prueba piloto ejecutada en un grupo de discusión audiovisual online conformado por hombres y mujeres entre las edades de 18 a 29 años de edad.

Frente al problema anteriormente expuesto conviene preguntarnos ¿cómo afecta la posmodernidad, en específico la tecnología y era global, a la vivencia de las religiosidades populares de las juventudes mexicanas?, o bien, ¿cómo reaccionan las juventudes frente al encuentro de la contemporaneidad con la reproducción cultural, las costumbres y memoria histórica arraigada en las prácticas religiosas populares?

Si bien es cierto que los cuestionamientos anteriormente planteados demandan una investigación compleja para ser resueltos a detalle, estas cuartillas aspiran convertirse en una guía de carácter inicial que arroje algunas luces sobre el tratamiento metodológico a seguir en aras de con-

solidad, a futuro, un modelo explicativo que dé cuenta sobre los cambios, continuidades y transformaciones en la vivencia de las prácticas religiosas populares de las juventudes mexicanas.[2]

En función de lo anterior, el objetivo general de este texto es el siguiente:

> Identificar las rupturas y transformaciones en la esfera religiosa de las juventudes a partir del uso de las nuevas tecnologías.

Y como objetivo particular se pretende:

> Conocer el papel que desempeñan las prácticas religiosas en las vivencias cotidianas de las juventudes mexicanas.

La conformación de las identidades colectivas esta enteramente relacionada con las expresiones culturales propias del momento histórico en el que se desarrollan. Para el caso de las sociedades premodernas, sus identitarios reposaban sobre las estructuras de la religión, por tanto, el lugar que ocupaban los seres humanos en sociedad derivaba de la voluntad de Dios y no de atributos particulares (Giménez, 2007, p. 76); en este periodo resulta complicado hablar sobre identidades individuales, puesto que la autonomía no figuraba como un valor de la época.

Posteriormente, con el advenimiento de la modernidad, llega el sujeto racionalista, regido por el apotegma "Cogito, ergo sum", apostando hacia la individualidad, dando valor al razonamiento y la conciencia de sí, sobre otros (Giménez, 2007, p. 77). Luego, producto de lo anterior, surge el sujeto sociológico, quien, describe Giménez, "al poseer una identidad particular […] interioriza ciertas normas y valores que acompañan su identidad, y esto permite que sus comportamientos sean previsibles para los demás" (2007, pp. 77-78); aquí se observa como el identitario individual se vincula fuertemente a distintos círculos de adscripción, sin ser la esfera religiosa una excepción.

[2] Para efectos prácticos de la investigación se menciona "juventudes mexicanas" debido a que los participantes en el Grupo de Discusión Audiovisual Online pertenecen a distintos estados de la República Mexicana, como: Estado de México, Quintana Roo, Ciudad de México y Puebla. Queda claro que el margen de estados debe ser ampliado, esta será una mejora a realizar en el instrumento piloto posteriormente.

Es así como llegamos al sujeto posmoderno, mismo que ha sido definido por varios estudiosos occidentales de las ciencias sociales. El arribo de la posmodernidad, o modernidad líquida, como refiere Bauman, ha implicado el abandono de la certeza que el largo plazo le brindó a la humanidad siglos atrás (Bauman, 2003, p. 134); la memoria del pasado y la confianza en el futuro se han dejado de lado e inclusive llegan a carecer de significado.

En la era de la posmodernidad, señala Bauman, las identidades tienden a fragmentarse debido a que la estabilidad pierde su atractivo y la clave para la conformación de las mismas consiste en evitar su fijación; lo anterior es producto de diversas condiciones como: la inexistencia del trabajo de por vida, sustituido por una noción de empleo temporal; la gran cantidad de tiempo que implica adquirir competencias y lo nulas que éstas se vuelven frente al mercado laboral o comercial; el establecimiento de relaciones humanas basadas en la búsqueda de beneficios personales; el abandono del "para siempre" en las relaciones sexoafectivas; la vivencia de la vida sexual desapegada de la reproducción o conformación de la vida en familia, entre otras (Bauman, 2023, p. 50).

Lo propuesto en torno a la fragmentación de las identidades enuncia que, como producto de la gran variedad de prácticas y formas culturales, éstas se descentran y fragmentan. No obstante, frente al crisol de la conformación de las identidades colectivas lo anterior no se sostiene debido a que, al conocerse y adherirse a nuevas prácticas culturales, los seres humanos tratan de integrar éstas, de manera coherente, a sus esquemas mentales (Giménez, 2007, p. 84).

Aunado a lo anterior, se debe considerar que la humanidad aún pertenece y se incorpora, de manera consiente, a instituciones que no contribuyen a una fragmentación, sino que apuntan hacia dinámicas homogeneizadoras, como ejemplo está la adscripción a la Iglesia o el ser parte del Estado; Bartolomé precisa que otros elementos también contribuyen a este cometido como: la cultura, conciencia étnica, conciencia social, religión y religiosidad popular, la lengua, la vida cotidiana, territorialidad, historia

y memoria histórica, economía, indumentaria, el parentesco y la política (1997, p. 7).

De manera contraria a lo propuesto por los posmodernos, en este estudio se considera que las identidades contemporáneas continúan sólidamente afianzadas –no fragmentadas– en la experiencia social y, también, en la memoria colectiva y la conciencia histórica. Siendo estas tres categorías elementos fundamentales de la religiosidad popular contemporánea.

Hablar sobre religiosidad popular es sumamente complejo debido a que se trata de un concepto polisémico cuyos significados se han construido y modificado con el pasar de los años; varios son los estudiosos que han tratado de definirla desde múltiples aristas e, inclusive, la Iglesia católica ha estipulado sus propias acepciones sobre esta temática. Por ello, se propone la siguiente definición operativa:

La religiosidad popular es el conjunto de expresiones culturales que no siguen los parámetros establecidos por parte de la religiosidad oficial –pero que no necesariamente están peleados con ésta– y que se enmarcan en un esquema devocional dentro del cual, de manera inminente, se conforman identidades colectivas (Ortiz, 2022, p. 28).

En este marco, la religiosidad popular ha servido como vehículo conciliador entre lo estipulado por la Iglesia católica y las necesidades del común de la población; esto la convierte en un elemento identitario por excelencia ya que hunde sus raíces en los contextos de quienes la practican. Es menester señalar que, para efectos prácticos de nuestra investigación, el binomio religiosidad popular e identidades colectivas es indisoluble y se reconfigura gracias a la relación dialéctica existente entre ambos; es en este aspecto, al estudiar las expresiones de la religiosidad, que se estará ahondando en la construcción de los identitarios colectivos.

Marcelino Rivas señala que, en la contemporaneidad, existe un proceso de reencantamiento del mundo, mismo que se puede observar en el pluralismo de expresiones religiosas, o bien, el surgimiento de nuevas mitificaciones. Explica que este proceso no obedece a una coyuntura sino, más bien, se trata de algo de carácter estructural (Rivas, 2019, p. 35). Aunado a lo anterior, establece que "la religión es constitutiva de la vida

humana e irreductible a cualquier otro universo simbólico humano y, por tanto, su permanencia es incuestionable" (Rivas, 2019, p. 40); entonces, sin importar que tan convulsa resulte la realidad posmoderna, las formas de lo religioso seguirán presentes en ella.

La posmodernidad implica, también, el arribo de la era postsecular, misma que se caracteriza por su flexibilidad dogmática, desinstitucionalización e individualización de las creencias; sincretismos, como el neomisticismo; sacralización de lo secular y cultos profanos a la música, el consumo, la mediación, la estética y política, entre otros (Rivas, 2019, p. 47). Lo anterior deja constancia de que la religión y sus correspondientes expresiones no van en detrimento, sino que se renuevan en función del momento histórico en el que se encuentran insertas.

Abonando a esta discusión, la autora Fernández Poncela señala que la secularización circunscrita a la institución religiosa -o Iglesia católica-, es diferente a la secularización de la sociedad. La primera ha tenido lugar en algunas partes del globo, mientras que la segunda no ha ocurrido del todo en América Latina ni, para el caso que nos ocupa, México, donde la persistencia de las tradiciones, ampliación de algunas devociones y el auge de nuevas formas de lo religioso continúan formando parte de la vida cotidiana (2019, p. 52).

Ahora bien, considerando los distintos malestares sociales producto de los ecos que produce la posmodernidad, la religiosidad popular contribuye a que las personas obtengan equilibrio emocional frente a los conflictos cotidianos, las enfermedades, accidentes, relaciones sexoafectivas, migraciones y, en general, el sentido de la vida.

En función de lo anterior, este estudio pone bajo la lupa a las juventudes como objeto de investigación debido a que difícilmente las reflexiones en torno a la religiosidad popular contemporánea se enfocan en este sector poblacional. En primera instancia, para delimitar el rango de edad se tomó en cuenta lo establecido por la Ley del Instituto Mexicano de la Juventud (Imjuve), mismo que señala a esta etapa de la vida entre los 12 y 29 años; sin embargo, como se pretendía trabajar con personas mayores de edad, el rango se delimitó de los 18 a los 29 años cumplidos.

Ahora bien, las juventudes se ven atravesadas por distintas dinámicas de carácter estructural y ante ellas, como se mencionó cuartillas atrás, es común que se recurra al fenómeno de lo sagrado para hacerles frente; sin embargo, algunos estudios han mostrado que existe "una mayor distancia de los jóvenes con la religión en sus formas institucionales, dado el contexto de modernidad sobre el cual reposan las actitudes de este sector" (Corpus, 2013, p. 147).

A grandes rasgos, se suelen identificar dos posturas recurrentes en las juventudes a la hora de vivenciar el fenómeno religioso popular:

> a) Primero, quienes huyen de las reglas establecidas por parte de la institución religiosa (principalmente la católica).
>
> b) Segundo, quienes suelen inclinarse, desde los efectos de la posmodernidad, hacia la búsqueda de nuevas respuestas, por ejemplo, la misma religión enseñada por sus padres, pero adaptada a sus modos de vida; otras religiones, especialmente de medio oriente; acercamiento hacia cuestiones místico-mágicas, entre otras.

En este sentido, existen diversas técnicas de investigación por medio de las cuales se puede acceder a la población que confiere a esta investigación, pero, para efectos prácticos del presente texto, se decantó por realizar un Grupo de Discusión Audiovisual Online debido a su practicidad y a que permite, por medio de la comunicación verbal y la práctica social, fungir como un simulacro que da cuenta de un fragmento de la realidad.

Los Grupos de Discusión tienen como objetivo principal evaluar el proceso de toma de opinión de los participantes, además contribuye a identificar aquellos factores que inciden en la conformación de los argumentos de quienes acceden a participar. Según lo propuesto por Rosario Rogel "se desarrolla con la intención de captar los lugares comunes que recorre la subjetividad" (2018, pp. 275-276), teniendo en cuenta que, al tratarse de grupos pequeños, no se deben realizar proyecciones ni tendencias.

De manera general, se identifican dos tradiciones de pensamiento respecto a estos grupos:

> La estadounidense: quien modera lleva el mando de la sesión, el diálogo se ve limitado; su estudio se lleva a cabo por medio del análisis de contenido.
>
> La europea: el discurso es producido por el grupo, debido a que la intervención del moderador es casi nula; su estudio se realiza por medio del análisis del discurso.

Una de las fortalezas de esta técnica de investigación es que en sus objetivos principales no se encuentra ni la dominación ni el control de la realidad en sí. En este sentido, apremia identificar a los Grupos de Discusión Audiovisual Online como una herramienta metodológica que "permita producir un discurso, pero bajo ciertas visiones epistemológicas, conceptuales y hasta nociones pre-teóricas que entran en juego con el contacto entre investigador y sujetos participantes" (Rogel, 2018, p. 277).

Por medio de esta técnica se genera cierta cristalización del discurso, pues se generan situaciones de producción discursiva o procesos abiertos donde el habla adquiere el rango de práctica social, incluso pese a que se trata de un micro conjunto de actores sociales o, dicho de otro modo, de un micro cosmos de la realidad material. Otra de sus bondades reposa en la generación del diálogo, pues permite que los participantes no reproduzcan de manera pasiva los discursos de alguien más, sino que colectivamente construyan significados en torno a alguna temática (Rogel, 2018, p. 280).

En esta misma tónica, Poleo enuncia que esta estrategia permite la construcción de un consenso dentro de una dinámica grupal, es decir, se formula un discurso social, que corresponde a un contexto determinado, con alto grado de interacción y que promueve la construcción de esquemas mentales y significados determinados (2011, p. 270). Lo anterior da cuenta del porqué esta estrategia es, por excelencia, un buen recurso al tratarse de investigaciones de carácter cualitativo, ya que proporciona a quienes investigan un micro universo de información que, si bien es cierto no brinda un panorama general, si nos deja ver un fragmento de cierto

sector social gracias al grado de interacciones que se gestan al llevarse a cabo.

No obstante, conviene señalar que la técnica, por sí sola, no funciona; se necesita de las siguientes tres variables para contribuir al buen desarrollo de las discusiones (Poleo, 2011, p. 272), a saber:

1. La naturaleza de los contenidos tratados en el grupo de discusión

2. Los tópicos de discusión o preguntas

3. El estilo de participación del docente o moderador

Aunado a lo anterior, se debe propiciar la conformación de comunidades de aprendizaje en línea, para ello se busca que el moderador promueva participaciones interactivas, un aprendizaje colaborativo, construcción social de significados en conjunto y expresiones de apoyo y estímulo (Poleo, 2011, p. 272).

Además, esta técnica de investigación posee ventajas frente a otras, por ejemplo: el papel del moderador es limitado, lo cual contribuye a que no dirija la discusión hacia los resultados que busca; no se necesita que los participantes se encuentren ubicados en el mismo espacio geográfico; no requiere de insumos económicos por parte de quienes integran el grupo; hay cabida a la diversidad, pues gente de varios contextos -con acceso a internet- puede ingresar y te da la posibilidad de obtener basta información realizando solo un par de sesiones (Abrams, Wang, Jin Song, Galindo-González, 2015, p. 82) -a diferencia, por ejemplo, de la entrevista cualitativa, en la cual se necesitan de presupuesto económico para el traslado y la aplicación de varias a una buena cantidad de personas, pero siempre de manera asincrónica, es decir, demandando mayor cantidad de tiempo-.

El trabajo de campo para esta investigación se realizó por medio de la modalidad del Grupo de Discusión Audiovisual Online. Este grupo se realizó por medio de la modalidad GD-AO, es decir, modalidad audiovisual sincrónica.

Para diseñar el instrumento se construyó, en primera instancia, el objetivo general del Grupo de Discusión:

> Identificar las rupturas y transformaciones en la esfera religiosa de las juventudes a partir del uso de las nuevas tecnologías

Posteriormente se seleccionó a la población que, para el caso que aquí nos ocupa se trata de jóvenes residentes en México. Luego, se identificaron los campos semánticos a trabajar, a saber:

1. Religiosidad popular en las juventudes

2. Religiosidad popular en las nuevas tecnologías

Finalmente, respecto a la cuestión logística, se elaboraron los siguientes detonadores correspondientes a los campos semánticos a trabajar:

1. Detonadores para el campo semántico 1:

- Hablemos sobre la religiosidad

- Hablemos sobre lo que entendemos por popular

- Conversemos acerca de la religiosidad popular

- Conversemos sobre su vivencia personal respecto a la religiosidad popular

Detonadores para el campo semántico 2:

- Hablemos sobre el impacto que tienen las nuevas tecnologías en nuestro diario vivir

- Conversemos sobre la relación que existe o no entre las nuevas tecnologías y la religiosidad popular

Para seleccionar a los informantes se realizó una convocatoria de corto alcance en Redes Sociales invitando a participar en un Grupo de Dis-

cusión Audiovisual Online sobre vivencias personales en torno a la religiosidad; se indicó como perfil deseado a adultos jóvenes mexicanos, de preferencia adscritos a la religión católica, o bien, que hayan crecido en un entorno condicionado por ésta.

Las personas interesadas en participar en la prueba piloto fueron las siguientes:[3]

Nombre	Edad	Ocupación
Karina Ortiz	18 años	Estudiante
Maria de la Luz Valdés	27 años	Empleada
José Antonio Alcántara Solís	27 años	Paramédico
David Alfaro	27 años	Baterista/fotógrafo
Jorge Alberto Albarrán Zarza	20 años	Estudiante
Hamlet Pérez Ávila	27 años	Estudiante
María Guadalupe Ortiz Hidalgo	23 años	Docente de filosofía en nivel preparatoria
Dulce Guadalupe García	26 años	Estudiante
Daniel Albarrán Alegría	27 años	Docente Auxiliar
Hiram Phill Lozano Padilla y Gómora Culberth	23 años	Estudiante

Respecto al primer campo semántico *Religiosidad popular en las juventudes* los diez participantes manifestaron haber crecido en entornos donde la religión católica es la predominante, sin embargo, aseguran que no se sienten plenamente católicos debido a que se han apropiado de la forma en la que viven su espiritualidad, haciendo caso omiso a algunos mandatos que las instituciones religiosas dictan.

Para las juventudes, según lo expuesto en sus argumentos, el *cuestionarse* aquello que les fue inculcado de infantes se ha convertido en uno de los principales detonadores para que sus prácticas religiosas se modifiquen, ejemplo de ello se encuentra en el testimonio de María de la

[3] Se cuenta con su autorización, por escrito, para que sus nombres sean publicados en este número de *Intersticios*.

Luz, quien dice "hubo un punto de quiebre en el cual yo comencé a cuestionarme algunas de las enseñanzas que mis papás me habían mostrado". Este proceso resulta crucial en la vida de los participantes del grupo, José Antonio manifestó "que en mi vida el tema de la religión ha sido un dolor de cabeza porque ha afectado la parte de la identidad, hacía donde me debo de inclinar, qué es lo correcto y qué no"; como el lector podrá advertir, retomando lo anteriormente expuesto, vemos en estas preguntas un eco del sujeto racionalista del siglo XIX haciendo estragos en la contemporaneidad.

Aunado a los cuestionamientos que se pueden realizar; otro factor importante que las juventudes consideran para adscribirse o no a la religión católica es la confianza que se puede tener o no en la institución católica. Jorge Alberto dice que en la iglesia a la que acudía "en el sismo del 17 que se llevaban víveres para las personas y los utilizaron con fines políticos y a la gente le mientes diciendo que es para bien, pues se supone se trata de un grupo católico". Otra intervención que suma a este argumento es la de Hiram Lozano, quien argumenta "yo en algún momento tuve la oportunidad de visitar el Vaticano y yo pensé que me iba a acercar un poco más y la verdad es que no fue el caso, ver toda la riqueza concentrada en una ciudad y ver que afuera toda la gente era pobre fue un golpe de realidad muy fuerte". Los casos anteriores decantan en la pérdida de confianza en una de las instituciones de más arraigo social en la historia de la humanidad.

Respecto al segundo campo semántico *Religiosidad popular en las nuevas tecnologías*, la totalidad de los participantes manifestó que las TIC´S únicamente han contribuido a que puedan experimentar la religiosidad de mejor manera. Guadalupe, en su testimonio, señala que "las redes sociales a mí me han afectado mucho para vivir mi espiritualidad porque ahí he encontrado muchas cosas (…) eso ha hecho que yo me nutra, como que quisiera saber de todo lo que me aparece, como hacer yoga a las 6:00 de la mañana y rezarle a la luna".

En función de lo anterior, corresponde profundizar en las formas en las que las juventudes viven su religiosidad, debido a que, como el lector

podrá advertir, no está separada de los fenómenos y malestares culturales a los cuales nos enfrentamos en la contemporaneidad.

Consideraciones finales

A lo largo de estas páginas el lector logró identificar, de manera somera, cómo es que la religiosidad popular continúa fungiendo como referente identitario en las juventudes -pese a las transformaciones que ésta ha sufrido-. Además, el caso aquí expuesto permitió hacer visible que, incluso en el tiempo presente, las expresiones de la religiosidad popular se configuran y reconfiguran de manera constante para garantizar su permanencia en el tiempo.

No obstante, apremia enfatizar que la posmodernidad ha logrado permear de una u otra forma ciertos lugares del globo. En función de lo anterior, conviene dilucidar a la religiosidad popular como una esfera en la cual se pueden identificar de manera contundente los estragos que la contemporaneidad ha ocasionado en las distintas sociedades.

Como conclusión general, con base en la información obtenida por medio del Grupo de Discusión Audiovisual Online, se identifica que las juventudes se ven enfrentadas, principalmente, entre los valores religiosos con los que fueron educados y lo poco objetivos que estos les resultan en su diario vivir; evidentemente las normas católicas con las que crecieron fueron elaboradas en un momento histórico que dista de la realidad contemporánea, lo cual les orilla a la formulación de una religiosidad a la carta, donde redefinen algunos dogmas, valores, costumbres y creencias según les resulte práctico y coherente a sus estilos de vida.

Como conclusiones particulares destacamos dos, la primera respecto al marco conceptual, la segunda de carácter metodológico:

> 1. Las nuevas tecnologías, contrario a lo que podría pensarse, representan, para las juventudes, una manera de seguir cultivando su vida religiosa (es decir, no necesitan ir a la iglesia, porque en redes sociales puedes presenciar eventos religiosos; no necesitan formación en su religión, pues de manera online encuentran la información que buscan).

2. Los Grupos de Discusión Audiovisual Online son una técnica de investigación que se adapta de manera sencilla a las juventudes, pues se trabaja con las nuevas tecnologías, cuyo manejo les resulta por demás interesante y familiar.

Finalmente, este trabajo arrojó ciertas luces respecto a la problemática de estudio presentada al inicio de la narración. Por lo anterior, apremia que se mejore la técnica de investigación y sea aplicada en más de una ocasión, dado que, como el lector habría identificado, conocer qué ocurre en los universos simbólicos de las juventudes puede, en parte, proporcionar información importante sobre los malestares de la cultura que aquejan a este sector poblacional en particular.

Aunado a ello, nos permite identificar, a la luz de la larga duración, las continuidades, transformaciones y rupturas que se presentan en el fenómeno de la religiosidad popular una vez llegada la era global y posmodernidad.

Referencias

Abrams, Katie; Wang, Zongyuan; Jin Song, Yoo y Galindo-González, Sebastian (2015). Data Richness Trade-Offs Between Face-to-Face, Online Audiovisual, and Online Text-Only Focus Groups. *Social Science Computer Review 33* (1), pp. 80-96.

Bartolomé, Miguel (1997). *Gente de Costumbre y gente de Razón. Las identidades étnicas en México.* Siglo XXI.

Bauman, Zygmunt (2003). De peregrino a turista, o una breve historia de la identidad, en Stuart Hall y Paul du Gay (comps.), *Cuestiones de identidad cultural.* Amorrortu editores.

Corpus, Ariel (2013). Religión "por la libre". Un estudio sobre la religiosidad de los jóvenes. *Alteridades, 23* (45), pp. 147-151. https://www.redalyc.org/pdf/747/74728322004.pdf

Fernandez, Anna Rivas (2019). Religiosidad popular: cambios, permanencias y reconversión en Ramiro A. Gómez y Marcelino Rivas (coords.), *Religiosidad popular, postsecularismo y posmodernidad.* Universidad Intercontinental. https://ia801908.us.archive.org/0/items/serie-1-web-enero-22/serie%201%20WEB%20enero%2022.pdf

Giménez, Gilberto (2007). *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales.* Universidad Iberoamericana / Universidad Jesuita de Guadalajara / Universidad Veracruzana / Secretaria de Cultura / Universidad de Guadalajara.

Instituto Mexicano de la Juventud (30 de octubre de 2017). *¿Qué es ser joven?* Gobierno de México. https://www.gob.mx/imjuve/articulos/que-es-ser-joven

Ortiz, Carmen (2022). *Identidades contemporáneas, devociones de antaño. Un estudio sobre la conformación de las identidades colectivas y la religiosidad popular presente: Temoaya, 1946-2022.* [Tesis de Licenciatura, Universidad Autónoma del Estado de México].

Poleo, Gustavo (2011). Análisis de las interacciones en un grupo de discusión asíncrono durante el desarrollo de un foro mediado por la *web* en un contexto educativo universitario. *Revista de investigación 73* (35), pp. 267-290.

Rivas, Marcelino (2019). Entendiendo el lugar de la religiosidad en la era secular y postsecular, en Ramiro A. Gómez y Marcelino Rivas (coords.), *Religiosidad popular, postsecularismo y posmodernidad.* Universidad Intercontinental. https://ia801908.us.archive.org/0/items/serie-1-web-enero-22/serie%201%20WEB%20enero%2022.pdf

Rogel, Rosario (2018). El grupo de discusión: revisión de premisas metodológicas. *Cinta Moebio 63,* pp. 274-282.

Cosmovisión y ciclo de fiestas de invierno en los pueblos originarios del surponiente de la Ciudad de México

World view and cycle of winter festivals in the original towns of the southwest of México City

María Elena Padrón Herrera
Escuela Nacional de Antropología e Historia

Resumen

Desde la época prehispánica, durante la colonia y hasta la época actual, la agricultura ha constituido una de las actividades centrales para el sustento de los pueblos campesinos. El cultivo de la tierra depende en gran medida de las condiciones climáticas de cada región, razón por la cual, la humanidad desarrolló conocimientos prácticos sobre su entorno, que le permitieron construir a través de la historia, sistemas estructurados de representaciones y prácticas a partir de los cuales dan sentido a su vida, al mundo en el que viven y al cosmos del que forman parte. Esas costumbres y tra-

Abstract

Since pre-Hispanic times, during the colonial period and until the current era, agriculture has been one of the central activities for the sustenance of peasant towns. The cultivation of the land depends largely on the climatic conditions of each region, which is why humanity developed practical knowledge about its environment, which allowed it to build, throughout history, structured systems of representations and practices based on which give meaning to their lives, to the world in which they live and to the cosmos of which they are part. These customs and traditions that refer to sociocultural forms and their own history that goes back to

diciones que refieren a formas socioculturales y a una historia propia que se remonta en las profundidades del tiempo, tienen correspondencia con el entorno natural que habitan y hacen propio, con los conocimientos adquiridos a través de la observación sistemática de la naturaleza. Así, los conocimientos construidos sobre los ciclos climáticos, sobre el curso anual del sol y de las estrellas, el ciclo lunar y la división del año en tiempo seco "tonalco", en el que predomina el calor y el tiempo de lluvias "xopan", que es el tiempo verde. Son saberes que orientan las prácticas relacionadas con los ciclos agrícola y festivo, procesos en los que se actualizan la cultura e identidad individual y colectiva de los pueblos, se fortalecen redes sociales intercomunitarias de intercambio ritual, constituyendo una región devocional, a pesar de los cambios económicos, políticos y sociales originados por su incorporación a la dinámica urbana de la Ciudad de México.

Palabras clave

Pueblos originarios, cosmovisión, ritualidad agrícola, complejo devocional, región devocional, procesos identitarios.

the depths of time, have correspondence with the natural environment that they inhabit and make their own, with the knowledge acquired through the systematic observation of nature. Thus, the knowledge built on climatic cycles, on the annual course of the sun and stars, the lunar cycle and the division of the year into dry weather "tonalco", in which heat and rainy weather "xopan" predominate, which is green time. They are knowledge that guides practices related to agricultural and festive cycles, processes in which the culture and individual and collective identity of the people are updated, intercommunity social networks of ritual exchange are strengthened, constituting a devotional region, despite the economic, political and social changes caused by its incorporation into the urban dynamics of Mexico City.

Keywords

Original towns, worldview, agricultural rituality, devotional complex, devotional region, identity processes.

Cosmovisión y ritualidad agrícola

Padre Santo, tu eres el tiempo,
Tú eres la primicia, el sol, la cosecha
los frutos de la tierra, la vida
Porfiria Jiménez, 2006

Desde la época prehispánica, durante la colonia y hasta la época actual, la agricultura ha constituido una de las actividades centrales, para el sustento de los pueblos campesinos. El cultivo de la tierra depende en gran medida de las condiciones climáticas de cada región, razón por la cual, la humanidad desarrolló conocimientos prácticos sobre su entorno, que le permitieron construir a través de la historia, sistemas estructurados de representaciones, ideas y creencias a partir de los cuales dan sentido a su vida, al mundo en el que viven y al cosmos del que forman parte. Broda (2001) da el nombre de cosmovisión a este proceso y la define "como la visión estructurada en la cual los miembros de una comunidad combinan de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en que viven y sobre el cosmos en que sitúan la vida del hombre" (p.16). Siguiendo a López Austin, la autora agrega que "la cosmovisión incluye las nociones acerca de las fuerzas anímicas del hombre; el cuerpo humano como imagen del cosmos" (p. 16). Estos conocimientos y saberes transmitidos de generación en generación, establecen formas concretas de concebir "el tiempo y el espacio, una noción de persona y una teoría del destino" (Galinier, 1990, p. 455). Construyen una filosofía de la naturaleza, un sistema de creencias que se expresa en las prácticas cotidianas, así como en las prácticas rituales que constituyen el contenido de la educación familiar y comunitaria. Al respecto nos dicen:

> Nosotros nos avocamos a seguir lo nuestro, nuestra tradición es nuestro orgullo, nuestro gusto es seguir con las costumbres de nuestros antepasados, porque para saber a dónde vamos hay que saber de dónde venimos. Las personas mayores dicen que antes era muy bonito, pero ahora lo importante es que se conserve la tradición, las cosas

> cambian, pero lo importante es que no se pierda la tradición. *Josafat de la Rosa, 2007*

Esas costumbres y tradiciones que refieren a formas socioculturales y a una historia propia que se remonta en las profundidades del tiempo, tienen correspondencia con el entorno natural que habitan y hacen propio, con los conocimientos adquiridos a través de la observación sistemática de la naturaleza (Broda, 1991). Así, los conocimientos construidos sobre los ciclos climáticos y estacionales, sobre el curso anual del sol y de las estrellas, el ciclo lunar y la división del año en tiempo seco "*tonalco*", en el que predomina el calor y el tiempo de lluvias "*xopan*", que es el tiempo verde; son saberes que orientan las prácticas relacionadas con los ciclos agrícolas y festivos.

De esta manera, las distintas formas de concebir el mundo construidas por los pueblos originarios, se objetivan en sus ciclos rituales y productivos. Retomo la categoría de "espacialización del tiempo" (Geist, 1996, p. 87), para explicar cómo en el complejo constituido por el ciclo climático – ciclo agrícola – ciclo festivo, las categorías de tiempo y espacio se conjugan y objetivan en prácticas concretas que permiten recrear la vida material y simbólica de los habitantes de los pueblos del suroeste de la ciudad. Estableciendo con base en los datos etnográficos "ciertas correlaciones entre ciclos, territorios rituales y sus profundidades históricas correspondientes", considerando que "tanto el tiempo como el espacio pueden recorrerse y volver a recorrerse" (Geist, 1996, pp. 88, 94).

Los habitantes de los pueblos originarios de esta región suroeste de la Ciudad de México conciben cuatro estaciones del año, marcados por el movimiento de traslación que da lugar a calendarios de horizonte (Broda, 2001), signados por dos solsticios y dos equinoccios:

- Equinoccio de primavera (marzo 21)
- Solsticio de verano (junio 20)
- Equinoccio de otoño (septiembre 22)
- Solsticio de invierno (diciembre 21)

A partir de las características climáticas de la región y al recorrido del sol en el horizonte tanto al salir como al ponerse, podemos establecer los siguientes ciclos festivos en relación con la siembra en la milpa que fue hasta las últimas décadas del siglo XX, una de las actividades principales para obtener el sustento familiar. El tiempo de seco y el tiempo de lluvia fueron fundamentales para la reproducción de la vida material, así como de creencias y prácticas rituales, constituyéndose en marcadores que señalan los momentos propicios para el descanso de la tierra y las actividades agrícolas de temporal, de las que dependía la vida de las comunidades.

El *tiempo* – o las características del tiempo -, define las etapas del ciclo agrícola, indicando el momento propicio para cada una de las actividades que requiere el cultivo del maíz. Este conocimiento del tiempo implica para los habitantes de la zona saberes detallados de los fenómenos naturales: del trayecto de las corrientes de aire; de la forma, altura y color de las nubes, del ciclo lunar; de las características, situación y composición de las tierras de cultivo, etcétera.

Geist utiliza la noción de tiempo cíclico para referirse a lo que Evans-Pritchard llama tiempo ecológico,

> que tiene que ver con los ciclos naturales de día-noche, las lunaciones, la división entre estación seca y temporada de aguas, los equinoccios, solsticios y pasos del sol por el cenit, y la organización social de las actividades humanas en relación con estos fenómenos naturales. Las actividades aludidas comprenden, sobre todo, actividades de recolección, cacería, pesca y agricultura y las acciones rituales correspondientes, pero el patrón cíclico puede extenderse también a actividades sociales no dependientes directamente de los fenómenos naturales (p. 94).

En la región suroeste de la ciudad de México, la actividad agrícola y el trabajo de recolección en el monte, dependían de los ciclos naturales, en específico del ciclo del agua y los nutrientes de la tierra. Razón por la cual los habitantes originarios de esta zona montañosa crearon y re-

crearon concepciones sobre el complejo agua-cerro, un sistema ritual que tiene como fin desde la perspectiva de los pueblos, regular y controlar los fenómenos naturales relacionados con el trabajo en la milpa y la reproducción cíclica de los bienes que los cerros, montes y montañas proporcionan. Estas formas de pensamiento y acción se trastocan al contacto con la religión católica impuesta por los españoles; el siglo XVI con la conquista y colonización genera una dinámica social conflictiva y contradictoria que enmarca los procesos de interrelación social entre dominadores y dominados.

> … con el término conquista los historiadores se han referido a las acciones militares mediante las cuales se tomó posesión violenta de territorios ajenos y de pueblos autónomos. De este modo en primera instancia, conquista hace referencia al dominio de la tierra, de los bienes materiales y de los cuerpos. La colonización, en cambio, se refiere a la pretensión de tomar posesión de los espíritus, lenguajes, modos de expresión, conciencias y esquemas mentales y perceptivos de los conquistados. La pretensión implícita de todo conquistador es que la colonización del espíritu sea tan completa como el dominio sobre el territorio y los cuerpos. (Melgar, 2007).

Pero si los conquistadores lograron dominar tierra y cuerpos, si lograron desestructurar el sistema religioso estatal en el que intervenían guerreros nobles y gobernantes, cuya prerrogativa era el culto al Sol y a Venus, un culto cuyo eje ideológico y político tenía como finalidad el control de la población. Por otra parte, con las creencias y prácticas de la gente común, la historia fue diferente, al respecto Broda nos dice:

> … las fiestas de la gente común estaban centradas alrededor del proceso de producción: la producción agrícola y el culto a la fertilidad (las fiestas a los dioses de la lluvia y del maíz) y la producción artesanal y de ciertas ocupaciones del culto a los dioses patrones de los oficios. Estos ritos carecían de la ostentación política de las fiestas del culto solar (…) Mientras el culto guerrero se festejaba en el Templo Mayor de Tenochtitlan, los ritos agrícolas tenían también una proyección en el paisaje. Durante el siglo XV los mexicas crearon un

> *paisaje ritual* que abarcaba numerosos adoratorios o *lugares sagrados* en el paisaje de la cuenca. En esta cosmovisión la interacción con la naturaleza, el papel de las montañas sagradas y los lagos fueron de primordial importancia (2004:37)

El contacto entre dos culturas y formas de organización social, entre distintas cosmovisiones, diferentes sistemas de valores, da lugar a procesos históricos de síntesis ideológicas y de re-elaboraciones simbólicas. En la historia de la región, los procesos económicos, políticos, sociales y culturales propiciados por la sociedad nacional, generaron cambios en el espacio y transformaciones en el tiempo, sobre todo desde la segunda mitad del siglo XX. No obstante, los cultos agrarios y su relación con el paisaje ritual podemos observarlos en la actualidad, aunque en la zona, la agricultura ya no sea la actividad principal y el territorio de los pueblos originarios, se incorpore a la dinámica urbana de la Ciudad de México. El vínculo fuerte que aún se establece entre los ciclos climáticos, agrícolas, festivos y las concepciones construidas sobre divinidades ligadas a la lluvia y a la fertilidad se sintetizan con los santos, cruces y vírgenes que dan nombre al territorio de los pueblos congregados en el siglo XVI, un nombre cuyo apellido en náhuatl refiere a los topónimos que identifican el territorio propio de cada comunidad, a los parajes como espacios vividos y apropiados, en los que se que se localizan lugares propicios para el culto, geosímbolos que configuran el paisaje ritual de cada localidad y que en su conjunto constituyen el paisaje de una región devocional.

Complejos devocionales

La presencia de creencias relacionadas con la tierra, el agua y los cultivos, continúan fuertemente arraigadas y se renuevan y actualizan en la práctica ritual, pues como nos comentan: aunque nosotros ya no sembremos, no por eso dejamos de necesitar el sol, la lluvia, el aire, la tierra, nosotros pedimos para toda la humanidad. La síntesis ideológica que se recrea du-

rante los ciclos festivos, en los que se veneran a las esencias divinas, las denomino complejos devocionales, que articulan los siguientes elementos:

- **Deidades, potencias o esencias divinas:** cristos, cruces, vírgenes, santos, los antepasados, el señor del monte, del agua y de la tierra, el sol, los aires (*cucuruchos o guguruchos* como se les nombra en la región).
- **Espacios propicios para el culto:** parajes o lugares del territorio propicios, que representan a las entidades veneradas (cerros, montes, montañas, fuentes de agua, barrancas, rocas, árboles, templos y ermitas.
- **Tiempo propicio para los rituales y las actividades necesarias para el cultivo**: seco y lluvioso.
- **Elementos naturales y cósmicos relacionados con las esencias divinas:** sol, tierra, lluvia, viento, estrellas
- **Etapas y actividades de los ciclos productivos:** trabajo en la milpa, cultivo del maguey, actividades comerciales.

Todos estos elementos se entrelazan en los procesos rituales y concretan la cosmovisión, en tanto su práctica ritual hace visibles concepciones sobre el espacio y tiempos propicios para el culto, sobre el lugar que ocupan los humanos en el mundo y el universo, así como de la relación recíproca entre los humanos y la naturaleza.

En esta zona de la Ciudad de México, podemos ubicar la forma en que se integran estos complejos devocionales, durante el ciclo festivo de los pueblos originarios, mismos que agrupamos en cuatro ciclos festivos que expresan prácticas que recrean las formas en que las comunidades entienden y viven su religión.

- **Fiestas y celebraciones del tiempo seco:** signadas por el solsticio de invierno y el equinoccio de primavera.
- **Día de muertos o todos santos (veneración a los antepasados), virgen de Guadalupe,** inicia la pixca o cosecha de los frutos de la tierra y la veneración por la fertilidad de la tierra (Padrón, 2022 y 2024).
- **Fiestas de invierno:** descanso de la tierra y veneración del niño Dios, la sagrada familia y la bendición de la nueva semilla; solsticio de invierno.

- **Fiesta para el patriarca San José (equinoccio de primavera), ciclo de cuaresma, semana santa y tres de mayo:** siembra en las faldas y al pie de los cerros, ceremonias de purificación y petición de lluvia en el Mazatepetl (Padrón, 2009 y 2015).
- **Fiestas y celebraciones del tiempo de lluvia:** marcadas por el solsticio de verano (cuando el sol llega al límite norte de su recorrido, para luego volver en el horizonte hacia el límite sur) y el equinoccio de otoño.
- **Fiestas Patronales:** en la región se realizan al abrir plenamente el temporal (San Bernabé Ocotepec), para controlar las granizadas (Santa Magdalena Atlitic), los patronos de los pueblos acompañan en cada etapa del crecimiento de la milpa, para agradecer las primicias (Santa María, San Bartolo Ameyalco, Santa Rosa Xochiac), la primer cosecha de elotes (San Nicolás Totolapan y Divina Infantita) y la maduración del maíz (en el equinoccio de otoño: San Mateo Tlaltenango, San Jerónimo Aculco y San francisco de Asis) y de los frutos de la tierra, es tiempo de fiesta hasta concluir la época de lluvias y la maduración de la mazorca (Padrón, 2011, 2016, 2021 y 2023).

En las siguientes líneas y como parte de las fiestas y celebraciones del tiempo seco, centro la atención en el ciclo de fiestas de invierno que se realizan de diciembre a febrero. Durante el tiempo seco, en las comunidades serranas también se venera con fiesta a los copatronos de los pueblos, fiestas que a nivel local fortalecen los lazos familiares y comunitarios, e a nivel regional vinculan a los pueblos, a las divinidades veneradas, a las organizaciones sociales comunitarias, en relaciones de correspondencia que fortalecen redes rituales para el culto y el intercambio ritual.

Nacimiento del Niño Dios y bendición de la nueva semilla en el solsticio de invierno
Foto: María Elena Padrón, 2022

Ciclo de fiestas de invierno

En este tiempo se venera a las potencias divinas relacionadas con la tierra y el sol, con el final de la cosecha y el favor de la nueva semilla. Con los cerros y montes, con la limpieza, descanso, purificación y fortalecimiento de la tierra (eje de fertilidad), acompañada por el aire frío del invierno y las heladas (agua en estado sólido) que junto con el sol hacen su trabajo eliminando los "bichitos" de la tierra y preparándola para un nuevo ciclo.

Es el tiempo en el que el sol llega al límite sur de su recorrido anual (solsticio de invierno), disponiéndose para iniciar otro ciclo, surgiendo y ocultándose diariamente tras los cerros en su recorrido de oriente a poniente (movimiento de rotación de la tierra) y moviéndose de norte a sur y luego de sur a norte durante el año (movimiento de traslación de la tierra), marcando el calendario de horizonte hacia los cerros y volcanes del oriente y los cerros del surponiente del valle de México (Broda, 2007).

En diciembre los festejos inician con el culto a la Guadalupana un festejo nacional, con características propias de las localidades serranas. Ermitas y templos se llenan de luz y color, de aromas y sonidos de fiesta,

en esta etapa inicia el descanso y preparación de las pocas tierras de cultivo que aún mantienen los pueblos. Después de venerar a la Virgen de Guadalupe, llega la celebración de las nueve posadas, preámbulo a la celebración de la nochebuena y navidad. Las fiestas de fin de año son muy importantes en los pueblos serranos, en este periodo las entidades veneradas son el Niño Dios, La Virgen María y San José, que representan a la Sagrada Familia.

Posadas (16 a 24 de diciembre)

En todos los pueblos de la región se organizan las posadas, estos festejos tienen como centro el templo católico. Las comisiones de festejos o las mayordomías se coordinan con los sacerdotes y familias que se ofrecen para encargarse de cada una de las nueve posadas. Es costumbre que la Comisión de Festejos o la mayordomía se responsabilice de la primera posada: compran piñatas, fruta, dulces y galletas para los aguinaldos que se obsequian a los niños en las posadas y la reliquia que el Niño Dios compartirá en Nochebuena y Navidad, con las personas que lo veneran. En nochebuena, al terminar el arrullo y la misa de gallo, las familias dan a besar a sus Niños Dios, una vez que se le ha besado y acariciado, las personas toman el obsequio o reliquia que el Niño comparte y que se interpreta como parte de su esencia divina. En cada pueblo hay particularidades que caracterizan las celebraciones locales.

Por ejemplo, en San Bernabé Ocotepec, después de la fiesta de la Virgen de Guadalupe se coloca y adorna en el atrio del templo un gran pino-oyamel -donado por los comuneros- y se arregla el nacimiento a un costado de la entrada al templo de San Bernabé. Antes de 1992, además de colocar este pino en el centro del espacio sagrado, acostumbraban *plantar* un pino adornado con heno y esferas en cada una de las cuatro esquinas, pero los sacerdotes lo prohibieron argumentando que "se hacía mucha basura". En Santa Rosa Xochiac, está vigente la costumbre de cortar en el bosque cuatro pinos, adornarlos y *plantar* uno en cada esquina del atrio del templo, esta actividad implica una fuerte organización comunitaria, ya que por cada pino cortado deberán plantarse doscientos (Romero, 2023).

La espera del nacimiento del Niño Dios y de un año nuevo, inicia con la primera posada. En el interior del templo se reza el rosario, se cantan alabanzas a la Virgen María, la letanía y se camina hasta la casa de la familia que otorgará posada a los peregrinos (la Virgen María, San José y su comitiva). Si la parroquia es la anfitriona, la procesión para pedir la posada se realiza por las calles que rodean el templo. Dos jóvenes (un hombre y una mujer) se encargan de transportar en andas a los peregrinos, las pequeñas imágenes van dentro de un nicho hecho con ramas de pino, cubierto con heno, serpentinas y confeti, semejando una cueva. Los cantos

... una bella pastorcita va camina,
caminando.
Va, toda cubierta de rosas,
va cubierta de rocío…

La organización familiar y comunitaria se pone de manifiesto en las distintas actividades organizadas en este tiempo festivo de fin de año y a la espera del año nuevo, con la esperanza de que traiga cosas buenas para todos. En la posada organizada por la parroquia se presenta una pastorela, donde participan los niños del catecismo. Este es el tiempo de la abundancia que se manifiesta en las piñatas, aguinaldos, tamales, atoles y ponches que se comparten.

El resto de las posadas se distribuye entre familias y entre la organización comunitaria por calles, de estas últimas, la fiesta más grande con baile de conjunto y orquesta la organizan los vecinos de Zacapa, esta posada se realiza en la víspera de Nochebuena y su preparación inicia desde el mes de septiembre, las familias organizadas realizan distintos eventos (kermeses y rifas) para recaudar fondos con el fin de solventar los gastos de su posada . En la calle hacen el nacimiento a un costado de la ermita dedicada al Niño Dios de Zacapa. En el nacimiento elaborado colectivamente acuestan en el pesebre a un Niño Dios negro. Lanzan cohetes, bombas, reparten luces de bengala, queman un pequeño castillo,

regalan ponche, se ponen puestos de antojitos y de juguetes, es la posada más concurrida de todas.

Nochebuena y Navidad (24 y 25 de diciembre)

El 24 de diciembre se espera la Nochebuena y la Navidad, se reza el último rosario y se pide la última posada en el templo, hay oraciones y cantos apropiados para la ocasión.

¡Oh bella María sagrada,
llena de gracia y dulzura,
llegó la noche deseada,
de tu parto Virgen pura!

Doña Francisca o doña Felícitas encargadas de rezar el rosario pronuncian una oración de despedida para los peregrinos y piden la bendición para todas las familias del pueblo y para la comisión de festejos. La nochebuena es el día de los Niños Dios, la noche de su nacimiento, las familias lo llevan a "misa de gallo" y al finalizar se arrulla al Niño Dios que ha nacido. Este arrullo lo dirige doña Mercedes Romero (+), "con cantos de muy antiguo", arrullos que le enseñó su abuelita.

El atrio completo del templo no basta para contener a toda la gente que asiste a misa, todas las familias llevan uno, dos, cuatro o hasta cinco niñitos y ahí se arrullan, al lado del Niño Dios del templo que también tiene sus padrinos. Una lluvia colorida de confeti, las chispas ardientes de las luces de bengala, los cantos, las risas, la alegría de todas las familias que participan. Doña Mercedes cantando suavemente, mientras los asistentes arrullan y cantan también para el niño. Mientras dura el arrullo los fuegos artificiales se elevan hasta el cielo, emitiendo truenos que hacen vibrar el espacio y los cuerpos de los asistentes, al estallar en el cielo forman esferas de luminosas que llenan de colores la tierra y el cielo raso, confundiéndose con las estrellas e iluminando los rostros felices de hombres, mujeres y niños.

Los padrinos del Niño Dios del templo son la señora Miriam, esposa de don Fernando Zamora presidente de la comisión de festejos. La madrina da a besar al Niño Dios y cada persona, después de venerar y acariciar con ternura al niño, toma una reliquia –dulce o galleta- que el niño les comparte, también regalan bolsitas con aguinaldos para todos. Los demás asistentes dan a besar a su Niñito y obsequian la reliquia, se inclina la cabeza y se besa al niño en señal de devoción y adoración. Suenan los cohetes mientras la madrina acuesta la imagen desnuda en el portal, sobre el pesebre colocado en el altar de la capilla abierta.

Al salir del templo se camina sobre una alfombra de colorido confeti que tapiza el atrio y la calle, cada familia se dirige a su casa, para compartir la cena: tamales, pozole, guajolote, pollo, ponche con o sin *piquete* (tequila, aguardiente o ron), ensalada de navidad, lo que la economía familiar permite llevar a la mesa, el caso es compartir y convivir en familia. En nochebuena, las familias llevan a bendecir mazorcas de colores al lado de la imagen del niño y del santo patrón.

Año Nuevo (31 de diciembre - 1º de enero)

En los pueblos serranos, se despide al año viejo y se recibe el año nuevo con *misa de gallo* y cena, se visita a los amigos y se comparte con los vecinos. La noche del 31 de diciembre, una noche fría, pero tan llena de calor humano, compartiendo creencias y prácticas rituales. Dando gracias por el tiempo concedido, llevando el maíz nuevo recién cosechado a bendecir junto a una imagen de San Bernabé, de San Bartolo, de San Nicolás, de la Virgen de Guadalupe, del Niño Dios o de la Sagrada Familia, imágenes enmarcadas por flores, veladoras y agua.

En los últimos años, las imágenes sagradas, las velas o veladoras, las fragantes flores se mezclan con otros elementos que las personas llevan a bendecir: manzanas rojas sobre un plato con monedas, lentejas pintadas de dorado o un cordero con su collar de hilo rojo y moneditas doradas, símbolos de abundancia y buena suerte. Estas prácticas han propiciado el regaño de los sacerdotes que las califican como "supersticiones". Sin embargo, a pesar de las valoraciones negativas expresadas durante el ser-

món, al final de la ceremonia se acercan al altar para que el sacerdote los bendiga con agua, para que rocíe a sus imágenes y a todos los elementos que llevan en sus charolas o canastas. Mientras, los cohetes de luz y trueno, las bombas multicolor anuncian que se termina un año más y se inicia uno nuevo.

Una vez terminada la "misa de gallo", las familias se dirigen a sus casas donde comparten tamales, buñuelos y atole, también pueden compartir una cena más elaborada, esperarán despiertos el nacimiento del año, en un ambiente festivo, escudriñando el cielo, pues piensan que por donde aparezca una nubecita blanca, por ahí habrá nacido el año. Otros entierran una olla nueva redondita y según el lugar por donde aparezca cuarteada será el rumbo por donde nació el año nuevo. Esta noche como en la del 12 de diciembre y Nochebuena, desde esta altura, en la ciudad entera pueden observarse las bombas con su luz multicolor anunciando la llegada del nuevo tiempo.

Para estas fechas se ha concluido la cosecha, se han limpiado los campos y removido la tierra, así mientras la tierra descansa los fenómenos meteorológicos hacen su trabajo renovando su fuerza, preparándola para un nuevo ciclo. Al final del año, el sol se oculta en el extremo surponiente detrás de los montes. Desde la cúspide del Mazatepetl (un cerro considerado sagrado), puede observarse al sol descender hacia atrás de los cerros, alineado en dirección del ojo de agua; desde otra perspectiva, situándose en el atrio del templo de San Bernabé, sus rayos entran directamente por la puerta del templo, iluminando el dorado altar donde se ubican las imágenes sagradas: San Bernabé o el Niño Dios, la Virgen María y San José. Durante todo el año, la imagen del patrono del pueblo se encuentra en el nicho central del altar, San José a su derecha y la Virgen María a la izquierda. Sin embargo, cuando es la fiesta para San José o como en este caso en invierno, cuando se espera el nacimiento de Jesús, el nicho central es para el Niño Dios que se ilumina con los suaves rayos del sol.

Al llegar el invierno desde la cúspide del Mazatepetl, puede observarse el sol ocultándose en la dirección de la peña de ***Tixcalco*** o ***Tixicalco*** y el ojo de agua, que al parecer está a la misma altura que el templo pre-

hispánico del Mazatepetl. La relación que existe entre el sol, el solsticio de invierno, el templo de San Bernabé, el templo en el Mazatepetl, el Niño Dios y la nueva semilla de maíz, nos permite entender la importancia de las fiestas de fin de año, en relación con el término de un ciclo solar y agrícola y el comienzo de otro simbolizado en el nacimiento del Niño Dios y la presentación de la nueva semilla. El templo y su atrio representan un plano sagrado que aunque hoy no esté marcado por los cuatro árboles de las esquinas, está simbolizado por el árbol del centro y el nacimiento con su cueva (entrada a las entrañas de la tierra), donde se espera y se arrulla al Niño Dios recién nacido.

El sol también inicia un nuevo ciclo en su recorrido hacia el norte, marcando un calendario de horizonte a nivel local. Paulatinamente, con el transcurrir del tiempo sus pálidos rayos invernales van aumentando de intensidad, para dar paso al sol de primavera unos meses más adelante.

El dulce nombre de Jesús (2 -12 de enero)

En Santa Rosa Xochiac y San Bartolo Ameyalco festejan "El Dulce nombre de Jesús", en estos pueblos además de su fiesta patronal, el Niño Dios es objeto de culto y en cada pueblo le hacen una gran fiesta. Es la primera fiesta del año, el dos de enero en Santa Rosa Xochiac y el seis de enero en San Bartolo Ameyalco, muy de madrugada los habitantes y sus invitados de los pueblos vecinos, acuden a dar las mañanitas al niño, los mariachis alegran con su música y cantos a los primeros rayos del sol, celebran misa y así agradecen y veneran al niño por la vida.

En San Bartolo Ameyalco, la iglesia se adorna con arcos floridos, o arcos adornados con semillas, estambres, figuras de barro, de acuerdo a la creatividad de las familias donantes. La correspondencia de San Mateo Tlaltenango donó el mariachi que venía del pueblo de Xalatlaco en el Estado de México, y la rosca de reyes para 600 personas. Los niños son el centro de las actividades recreativas y a quienes se les regalan juguetes y golosinas el día de reyes.

Las calles del pueblo se adornan y engalanan con los puestos y juegos de feria, jóvenes y adultos disfrutan del jaripeo. La danza de arrieros

alegra los días de fiesta desde el primer domingo del año y hasta que concluye la festividad. Esta danza representa la comercialización de diversos productos como leña, carbón, madera y forraje, venta que se realizaba con San Ángel y Tacubaya; en la danza también representan los problemas de bandidaje que los arrieros tenían que sortear al recorrer los caminos.

Los días principales de la fiesta, las misas se amenizan con bandas, danzas y grupos musicales donados por los pueblos hermanos. En esta fiesta a San Pablo Chimalpa, Magdalena Atlitic y San Mateo Tlaltenango se les agradece su correspondencia con una misa especial y comparten con sus santos y comitivas la comida ritual que se organiza para la ocasión.

Santos Reyes (6 de enero)

En todos los pueblos, barrios y colonias de la zona, el día de reyes las familias acuden al templo a escuchar misa. Es costumbre obsequiar regalos a los niños y niñas, se comparte chocolate o atole y la tradicional rosca de reyes; a quienes les tocan los niñitos de la rosca estarán en la obligación de preparar tamales y atole para compartir el Día de la Candelaria. En reyes, los niños y niñas lucen ropas nuevas y sonríen mostrando y disfrutando sus juguetes.

Día de la Candelaria: bendición del Niño Dios y la nueva semilla (2 de febrero)

La bendición de la semilla y del Santo Niño, se ha realizado desde el día 24 de diciembre, pero el dos de febrero "Día de la Candelaria", las familias acostumbran llevar a bendecir al Niño Dios, a los niños y niñas, las semillas de maíz, fríjol, chayote, calabaza, avena, cebada, huevo, así como flores, velas y veladoras que encenderán cada día primero del mes para que nunca les falte alimento. Quienes se dedican a la venta de semillas llevan arroz, lenteja, cruces aromáticas de canela amarradas al centro con listones de color rojo, blanco o azul, con ello piden la protección y bienestar para la familia, éxito para su negocio, un buen año de ventas.

Aunque las familias ya no siembran grandes extensiones de tierra, llevan las semillas a bendecir, para pedir que no les falte el alimento durante

el año. Cuentan que antes cuando todos sembraban, llevaban los costales de maíz a bendecir.

El Niño Dios tiene sus padrinos que se encargan de regalarle un vestido nuevo. Es costumbre que el primer año vistan al niño con un traje blanco, esta es la señal que distingue a quienes son padrinos por primera vez. El día de la Candelaria, podemos ver una diversidad en la vestimenta del Niño Dios. Comentan que se le viste de acuerdo con el favor que se le pide, según las necesidades y recursos de la familia (Niño Cautivo, Niño de la Abundancia, Niño de la Salud). Su vestimenta puede referir a las actividades que Jesús realizó como hombre adulto (San José), o bien a representaciones que de él se han construido (Sagrado Corazón, Buen Pastor, Señor de la Misericordia, Niño del Huerto, Niño Pescador). Lo visten como al santo de su devoción o como el santo patrono del pueblo. El vestido puede estar en referencia a algunas profesiones u oficios que realizan las personas (Niño Doctor, Niño estudiante, Niño futbolista, Niño del Dulce). Hay ropa que está relacionada con seres sobrenaturales (angelitos), con grupos de la tradición, como los Niños Dios danzantes o sencillamente vestidos como a bebés (con su chambrita y cobijita).

La festividad se celebra en toda la región, en los pueblos, barrios y colonias. En San Bernabé Ocotepec, destaca el espacio sagrado del templo ubicado en el centro del pueblo. Durante las tres misas que se celebran en la cede parroquial, la gran cantidad de familias que asisten es evidente, a pesar del aire y el frío. La misa más concurrida es la de las seis de la tarde, en ésta los padrinos presentan al Niño Dios del templo. A esta hora, el sol se pone detrás de los montes, el viento sopla suavemente y las nubes blancas y en jirones de color rosa, dorados y grises, iluminadas por los últimos rayos del sol y *barridas* por el aire que sopla en lo alto, acompañan al astro que se esconde detrás de la montaña.

En las concurridas calles del pueblo se observa la vendimia de flores, veladoras, trajes para los Niños Dios, gorditas de maíz, pan de feria (que vienen a vender desde Texcoco), tamales y atole, algodones de azúcar, donas y un sin fin de golosinas. Las familias comparten atole y tamales, la

comisión de festejos también comparte atole y tamales con las familias de quienes participan en este servicio comunitario.

Durante todo el año, los diferentes giros comerciales van diversificando los productos que ofrecen, acordes con las celebraciones de cada temporada. Desde enero, los negocios que se dedican a reparar imágenes y a vestir a los niñitos están diariamente concurridos. Los Niños Dios entraban envueltos en una mantita o cobijita y salían vistosamente ataviados, muchos sentados en su sillita de madera. Todavía para el dos de febrero puede observarse mucho movimiento en estos establecimientos. También son días de buenas ventas para los vendedores de flores, de velas y veladoras, para mercerías y papelerías, así como para el molino de nixtamal, las carnicerías y dulcerías que venden los ingredientes con los que se elaboran los tamales y el atole, alimentos que engalanan la mesa familiar a donde se comparte y convive después de presentar al Niño Dios, a los niños y a las semillas en el templo para ser consagrados con agua bendita.

Febrero es el tiempo de la renovación de la vida, las semillas simbolizan el alimento que otorga la tierra. De diciembre a febrero es la etapa que se caracteriza por la preparación de las parcelas y la semilla, es el tiempo propicio para "terronear", pasando la viga en las tierras de cultivo. Es el tiempo para realizar los trabajos y rituales previos a la siembra. Doña Placida Rojas (2007), tenía presente en su memoria que ese día, *se lleva al Niño Dios y a los niños a bendecir. En una canasta se lleva el chayote, una mazorquita que se va a sembrar, un puño de fríjol, de calabaza o chícharo, un puño de cebada, trigo o avena.*

Niño Dios Danzante
Foto: María Elena Padrón, 2009

El ciclo de fiestas de invierno es parte del ciclo festivo anual que en su conjunto da forma a la vida espiritual de los pueblos de esta región devocional, cada pueblo tiene su propio ciclo de fiestas y se articulan a partir de las fiestas patronales, que favorecen las relaciones de correspondencia y hermandad construidas a través del tiempo y actualizadas en la práctica ritual de las comunidades.

Religiosidad y procesos identitarios

> San Bernabé era de Chipre, por el lugar donde nació, pero entonces él vino a adoptar lo que es de uno, lo del lugar, porque es lugar de ocotes. Se hizo un santo propio de esta tierra y de este cerro de ocotes. San Bernabé se adaptó a Ocotepec que es lugar de ocotes, así está pintado en el escudo, por eso el apellido de San Bernabé es Ocotepec por el lugar. ¡Él está muy contento aquí, porque tiene hartos cerros y rete harta gente, es muy rico, cómo cree que se va a querer ir, si está bien contento aquí! *Enrique Pérez y José González Aguirre, 2009*

Para los habitantes originarios de esta zona de la ciudad, su identidad como pueblos refiere a determinadas formas de relaciones sociales, a la posesión de un territorio en el que adscriben su experiencia de vida y la de sus antepasados; a un santo patrón que da nombre al territorio e identifica a sus pobladores como sus hijos, divinidades protectoras de la tierra, del monte y de su comunidad. El vocablo nahua ligado al nombre del santo cristiano, es el topónimo que constituye su *apellido,* el nombre propio del lugar y para las personas significa la *raíz* de donde provienen el santo y sus descendientes, es la tierra de sus antepasados que han construido en el lugar su historia propia. Con base en estos fundamentos, las personas y comunidades construyen:

- Sentimientos de arraigo, pertenencia e identidad.
- Su derecho a la posesión de la tierra, el agua y los recursos del monte.
- Relaciones sociales comunitarias regidas por el principio de reciprocidad, núcleo de un sistema de valores que son la base de una ideología y de normas de comportamiento.
- El principio de reciprocidad parte de las formas de su relación con lo divino y con su entorno natural, refiere a un intercambio entre los seres sagrados y la humanidad, intercambio ritual de trabajo humano y divino cuyo mayor don ofrendado y recibido es la vida.
- Formas propias de organización familiar y comunitaria.
- Prácticas sociales y rituales que dan cohesión como comunidad (fiestas patronales y en general el ciclo festivo religioso y civil), pero que también expresan conflictos internos.
- Trabajo comunitario realizado para venerar al Santo Patrón y para beneficio del pueblo.
- Un sistema religioso constituido por complejos devocionales y prácticas sociales conformados en procesos de síntesis ideológica, que proviene de raíces culturales mesoamericanas imbricadas con elementos religiosos cristianos.
- Estos complejos devocionales forman parte de la práctica social en la que se integran: alteridades sagradas, espacios apropiados para el culto, tiempo propicio para la realización de los rituales, elementos naturales y cósmicos, etapas y actividades del ciclo productivo.

- Relaciones de correspondencias que consisten en intercambios rituales entre santos patronos de los pueblos de la región devocional. Relaciones rituales con las que las comunidades, mayordomías y comisiones de festejos actúan a nombre del santo patrón, construyendo amplias redes sociales que incluyen a autoridades civiles y religiosas, dando forma a relaciones políticas ritualizadas.
- Procesiones por el territorio propio y peregrinaciones a espacios devocionales de tradición mesoamericana, a través de las cuales reafirman el principio de reciprocidad y sus concepciones sobre tiempos y espacios sagrados en referencia a la reproducción de su vida social y cultural.
- Una historia propia que se resguarda en la memoria colectiva y se expresa en la narrativa y en la práctica social, constituyendo saberes que nutren y actualizan su identidad como pueblo.
- Un lenguaje que se plasma en el paisaje ritual, que activa formas de comunicación que se intensifican en el ciclo festivo en general y en las fiestas patronales en particular, recreándose periódicamente en las diversas ofrendas, oraciones, alabanzas, saludos entre santos y comisiones, en el intercambio de ofrendas entre los santos y sus comitivas, en toda práctica ritual efectuada.
- Concepciones propias sobre lo que consideran sagrado, pensamientos en los que la dualidad de atributos contradictorios otorgados a los seres divinos ocupa un lugar central y llevan a la acción ritual para lograr el equilibrio social y cósmico. Consideran sagrado:

  Su territorio, porque en él se circunscribe la experiencia de vida de "*los señores de antes*", de sus antepasados históricos y míticos, así como de los habitantes actuales. Su territorio les provee de abrigo, protección, alimento, experiencia, arraigo, pertenencia e identidad. Los cerros, el monte, las altas montañas, cuevas, fuentes de agua, rocas, etcétera son lugares clave en del espacio apropiado en los que condensan sus concepciones sobre lo sagrado.

  A la tierra y al monte se les respeta, cuida y venera, porque dan vida, alimento, son medio de trabajo, de ellos proviene su ascendencia, son el ámbito en el que se reproducen biológica, social y culturalmente.

  Los templos (católicos y prehispánicos), porque en ellos se materializan las creencias de sus antepasados.

> ***A las entidades sobrenaturales***: los santos, cruces, vírgenes, el niño Dios o Santo Niño. El Señor del Monte y los Cucuruchos o Guguruchos.
>
> ***Los antepasados***, porque como ellos dicen: "***son la mera mata de donde venimos***".
>
> ***El camposanto***, porque es el espacio donde descansan sus antepasados y es el lugar a donde acuden a venerarlos, a pedirles su ayuda y consejo para resolver sus problemas.
>
> ***El trabajo y sus instrumentos de trabajo***, porque al realizarlo obtienen sus medios de subsistencia y adquieren la experiencia que los construye como personas, además de constituir el medio que les permite ofrendar a los seres divinos.

En este sentido, la persistencia de lo étnico en la Ciudad de México y en los pueblos originarios del surponiente en particular, tiene como sustento una cosmovisión y una religiosidad que otorga el soporte ideológico para luchar por el reconocimiento de las tierras de comunidad y su resistencia a ser considerados jurídicamente como colonias, lo que llevaría a perder sus derechos como pueblos antiguos, negando su historia y tratando de hacerlos invisibles dentro de la mancha urbana.

Las identidades no son estáticas, al igual que la cultura, están inmersas en cambios y transformaciones y en este sentido, las definiciones son mecanismos de identificación que reflejan la identidad en proceso, tal como la asumen los individuos y las colectividades en situaciones concretas. Las representaciones que se construyen y proyectan sobre *si mismos* y sobre *los demás* implican una dinámica social; procesos identitarios dialécticos a partir de los cuales se percibe, valora y define lo propio y lo ajeno.

Referencias

Broda, Johanna (1991) Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros", en: Johanna Broda, S. Iwaniszewski, y L. Maupomé (Eds), *Arqueoastronomía y Etnoastronomia en Mesoamérica*. México, IIH-UNAM, pp. 461-500.

Broda, Johanna (2004) "Ciclos agrícolas en la cosmovisión prehispánica: el ritual mexica", en: Johanna Broda y Catherine Good Eshelman (Coordinadoras). *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*. Mexico, CONACULTA- INAH-UNAM-IIH.

Broda, Johanna (2007) "Astronomía y paisaje ritual: el calendario de horizonte de Cuicuilco-zacatepetl", en: Johanna Broda, Stanislaw Iwanizewski y Arturo Montero (Coordinadores) *La montaña en el paisaje ritual*. México, IIH-UNAM-CNCA-INAH, pp. 173-199

Broda, Johanna y Báez-Jorge, Félix (2001) *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. México, CNCA-FCE.

Galinier, Jacques (1990) *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*. México, UNAM-Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos-INI.

Geist, Ingrid (1996) Espacialización del tiempo como categoría de análisis en el estudio de contextos rituales en: *Cuicuilco*, Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Nueva Época, volumen 2, Número 6, Enero/Abril, pp. 87-101.

Melgar Bao, Ricardo y José Luis González Martínez (2007). *Los combates por la identidad. Resistencia cultural afroperuana*. México Ediciones DABAR.

Padrón Herrera, María Elena (2009) Devoción al Patriarca San José y juegos de poder en San Bernabé Ocotepec-Cerro del Judío, Ciudad de México, en: Johanna Broda (coord.), *Religiosidad Popular y cosmovisiones indígenas en la Historia de México*. México, INAH-ENAH, pp. 63-73.

Padrón Herrera, María Elena (2011) *San Bernabé Ocotepec. Religiosidad, organización comunitaria y resistencia social de un pueblo en la Ciudad de México.* México, INAH-ENAH, Tesis de doctorado

Padrón Herrera, María Elena (2015) La procesión al Mazatepetl en San Bernabé Ocotepec, como rito estacional de Semana Santa: el sincretismo religioso, en: Johanna Broda y Alejandra Gamez (coords.), *Cosmovisión, ritualidad e historia mesoamericana. Homenaje a Johanna Broda,* México, BUAP, INAH, ENAH, Segunda Edición, pp. 257-284

Padrón Herrera, María Elena (2016) Ciclo de fiestas de correspondencia: tiempo de los santos patronos para el control del temporal, en: Enrique Florescano y Bárbara Santana Rocha (coords.), *La Fiesta Mexicana,* México, Secretaría de Cultura, FCE, Vol II, pp. 17-55

Padrón Herrera, María Elena (2021) Memorias de una región devocional. Lugares de culto en territorios próximos al suroeste de la Ciudad de México, en: María Ana Portal, Rocío Martínez Guzmán y Mario Camarena Ocampo (coords.), *Caminando en los espacios de la memoria,* México, UAM, Juan Pablos Editor, pp. 45-84

Padrón Herrera, María Elena (2019) Devoción guadalupana: comunidad, fiesta y relaciones de poder al suroeste de la Ciudad de México, en: María Elena Padrón Herrera (coord..), *Religiosidad popular como resistencia social: luchas de poder y refugios de identidad,* México, UIC, pp. 27-46

Padrón Herrera, María Elena (2023a) La milpa: un complejo de creencias y prácticas socioculturales al suroeste de la Ciudad de México, en: Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes y Gustavo Alberto Ruíz Muñoz (Coords.) *Complejo ideológico cultural del maíz. Una aproximación interdisciplinar.* México, UIC–ORP, en pp. 253-284

Padrón Herrera, María Elena (2023b) Fiesta patronal en San Bernabé Ocotepec, alcaldía Magdalena Contreras, Ciudad de México, en: *Revista Crisol Mágico del Sur,* Año 12, Número 27, pp. 38-41

Padrón Herrera, María Elena (2024) ¡No te olvides de las ánimas! Memoria colectiva y vida ritual en los pueblos serranos de la Ciudad de

México, en: *Urdimbre y Trama. Revista Mexicana de Religiosidad Popular,* Año 2, Núm.3 enero -junio, pp. 148-164

Romero Tovar, María Teresa (2023) Los pinos de Santa Rosa Xochiac, A. Obregón, Ciudad de México, en: *Revista Crisol Mágico del Sur,* Año 12, Número 27, pp. 18-20

Piedad popular en la semana santa de Cuajimalpa

David Rico Rocha[1]
Investigador Independiente

Resumen

El presente texto es parte de un proyecto integral de aproximación, documentación y difusión sobre la semana santa de San Pedro Cuajimalpa. Se sabe que en esta comunidad las representaciones de la vida, pasión, muerte y resurrección de Jesús se realiza desde hace más de cien años, es una tradición dotada de una gran variedad de elementos, los cuales; son preparados, aportados y organizados en su mayoría por los habitantes originarios, si bien es cierto que las autoridades religiosas participan activamente, también es cierto que en lo que respecta a las prácticas populares no tienen injerencia, es el pueblo quien escribe su propia historia.
Cómo muchas comunidades, San Pedro Cuajimalpa, ha adaptado de manera eficiente las distintas prácticas de piedad popular que conlleva está compleja tradición,

Abstract

This text is part of a comprehensive project of approximation, documentation and dissemination of the Holy Week of San Pedro Cuajimalpa. It is known that in this community the representations of the life, passion, death and resurrection of Jesus have been carried out for more than a hundred years, it is a tradition endowed with a great variety of elements, which; They are prepared, contributed and organized mostly by the original inhabitants, although it is true that the religious authorities actively participate, it is also true that with regard to popular practices they have no interference, it is the people who write their own history.
Just like many others communities, San Pedro Cuajimalpa, has efficiently adapted the different practices of popular piety that this complex tradition entails,

[1] Investigador independiente. Fundador de Producciones con Identidad. Astillero. Que es un proyecto de aproximación, documentación y difusión sin fines de lucro sobre la Semana Santa en San Pedro Cuajimalpa. Ha dictado distintas ponencias en distintos espacios académicos y realizado variadas exposiciones fotográficas sobre el tema.

entre ellas enumeramos: el culto a las imágenes, sus visitas, rezos y novenarios, procesiones; promesas, gastos económicos y esfuerzos físicos; y como una particularidad de esta comunidad los Chicotazos. Cada año, la comunidad de San Pedro Cuajimalpa, se vive a sí misma por medio de sus prácticas de fe, entendida como un momento para relacionarse con la divinidad, pero también con sus iguales, es decir, con la comunidad creyente que participa. Mostrada aquí por medio de fotografías que acompañan un breve texto, pero que también atestiguan la fe viva de una comunidad al sur poniente de la Ciudad de México.

Palabras clave

Tradición. Piedad popular. Pueblo Originario. Religiosidad popular. Semana Santa. Fotografía religiosa. Devociones.

among them we list: the cult of images, their novenas, visits, prayers and processions; promises, financial expenses and physical efforts; and as a particularity of this community the Chicotazos.
Every year, the community of San Pedro Cuajimalpa lives itself through its faith practices, understood as a moment to relate with divinity, but also with its peers, that is, with the believing community that participates.
Shown here through photographs that accompany a brief text, but that also attest to the living faith of a community to the southeast of Mexico City.

Keywords

Tradition. Popular piety. Native People. Popular religiosity. Easter week. Religious photography. Devotions.

San Pedro Cuajimalpa fue declarado en 2015 como pueblo originario de la ciudad de México, no solamente por su pasado prehispánico -tecpaneca- sino porque actualmente mantiene vivas tradiciones y festividades religiosas, entre ellas destacan: La veneración de la Cátedra de San Pedro, que corresponde al Carnaval, la fiesta de San Pedro y San Pablo Apóstoles cada 29 de junio, además, año con año adquiere más significado entre la comunidad la festividad del Santo Niño de Tlalolinco, celebrada el último domingo de enero y desde luego la Semana Santa, la cuál es considerada la segunda en importancia a nivel Ciudad de México,

ésta última se ha desarrollado desde hace más de cien años y en ella participa gran parte de la comunidad originaria.

Este pueblo originario es actualmente la cabecera de la Alcaldía Cuajimalpa de Morelos, sin embargo, eso no le ha impedido seguir estrechando lazos con los pueblos aledaños, lo cual es evidente en el ciclo de Cuaresma en la región, que comprende 9 localidades entre ellos los 4 pueblos originarios que alberga está alcaldía. Este ciclo de Cuaresma dura aproximadamente noventa días -una cuarta parte del año- y comienza cuarenta días antes de la semana santa con el Carnaval en San Pedro Cuajimalpa y termina cincuenta días después con la festividad de La Santísima Trinidad en la comunidad de Zentlapatl, al ser parte del ciclo festivo cuaresmal, la mayoría, son festividades móviles, ya que la semana santa está asignada por un calendario lunar y corresponde a la luna llena después del equinoccio de primavera, por tanto nunca podrá realizarse antes del 22 de marzo ni después del 25 de abril.[1]

Se sabe que la semana santa es el fundamento de la fe católica, y en muchos lugares es el centro de la vida religiosa, San Pedro Cuajimalpa no es la excepción, en torno a ella se organizan personas, grupos y familias, que durante muchos años se han articulado de manera casi natural con la intención de vivir su fe, pero también, de escribir su propia historia, en la cuál es fundamental esta tradición, dado las múltiples prácticas que la conforman.

Desafortunadamente no existen muchos datos bibliográficos sobre el origen de esta tradición, aunque la oralidad menciona que comenzó hacia 1913, hay testimonios escritos que la sitúan hacia 1890.[2]

Según algunos testimonios fotográficos (1923) desde hace más de un siglo ya se contaba con un grupo de fariseos que se encarga de la representación de la vida pasión muerte y resurrección de Jesús de Nazareth, en dichas fotografías pertenecientes a la comunidad se pueden ver los

[1] Sonia c. Iglesias y Cabrera. (2002) La Semana Santa en Mexico. Con la muerte en la cruz. CONACULTA. Mexico.

[2] Cervantes, Carmelo. Relación histórica y análisis de la representación de "El mártir del Golgota" en Cuajimalpa, D.F. un apunte de 1972 a 1986.

elementos que aún hoy los distinguen, la bandera a cuadros, la tarola, la chirimia y desde luego los Judas.

Imagen 1. Fariseos en 1923. Cuajimalpa.1 de abril de 1923. Archivo familiar profa. Elia García Pérez.

Aunque de manera regular el mass media, la comunidad y los visitantes ponen el foco de atención en el grupo de fariseos, la semana santa en Cuajimalpa comprende muchos más elementos, tanto litúrgicos, celebrados por la Iglesia católica a nivel global, como populares, que año con año son vividos en comunidad, algunas de estas actividades parecieran pasar desapercibidas, sin embargo, son parte de un Cuajimalpa profundo, dónde los domicilios se vuelven en escenarios propicios, para depositar, ordenar, adornar, transformar y llenar de significado aquello que de otra manera serían simples objetos cotidianos, así, las flores, el papel, las imágenes se van impregnado de un bálsamo profundo de fe.

Imagen 2. Preparación de la palma en el Domicilio de la familia Ruiz Covarrubias. Cuajimalpa. 2022. Acervo. Producciones con Identidad. ASTILLERO.

Estás variadas prácticas también han sido transmitidas de una generación a otra por tanto están permeadas de historia, pero también de una manera particular de entender el mundo y de vivir la religiosidad.

> *"Piedad popular*
>
> 9. El término "piedad popular", designa aquí las diversas manifestaciones cultuales, de carácter privado o comunitario, que en el ámbito de la fe cristiana se expresan principalmente, no con los modos de la sagrada Liturgia, sino con las formas peculiares derivadas del genio de un pueblo o de una etnia y de su cultura."[3]

De esta manera nos queda claro que la historia de los pueblos se ajusta a sus propias necesidades, en un esfuerzo por mantenerse al margen de la liturgia, lo cual no siempre se logra y en muchos casos la iglesia no tiene opción debido al arraigo que estás prácticas tienen en las comunidades, dónde el sincretismo es evidente. El caso de la semana santa en San Pedro

[3] Directorio sobre la piedad popular y la liturgia (vatican.va)

Cuajimalpa manifiesta muchos aspectos de piedad popular, durante seis días principales: Viernes de Dolores, Domingo de Ramos, Jueves Santo, Viernes Santo, Sábado Santo o de Gloria, Domingo de Pascua o Resurrección.

Sin embargo, algunas actividades comienzan con meses de anticipación, preparadas por grupos y familias originarias, muchas de ellas encargadas desde hace algunas generaciones, de manera general estos elementos están contenidos en:

- La veneración de las imágenes, novenarios, vistas y rezos:

Las imágenes que participan en las actividades populares en su mayoría están a cargo de distintas familias. Las imágenes son: Santo Entierro, San Ramitos, Padre Jesús, Virgen de los Dolores, Señor de la Caña, Cristo de la Sacristía, San Juan Apóstol, María Magdalena Juan el Bautista. Cada familia encargada tiene sus propias prácticas, a la mayoría se le ofrecen rezos durante algunas semanas previas, en algunos casos se les cambia la ropa por medio de donaciones, en otros casos hay personas encargadas, cada una tiene su momento culmen durante los días santos, para cada una existe una narración que se sintetiza por medio del símbolo que poseen, algunas inicialmente pertenecían a las familias encargadas y están a resguardo en la parroquia, en todos los casos existe un trato familiar, cariñoso, dotado de sentido por medio de las historias familiares que van, casi sin quererlo construyendo la historia común del pueblo. Un pueblo que difícilmente se concibe a si mismo sin las imágenes, a quienes confía el bienestar material y espiritual del territorio, es decir del lugar, de la vida que ahí se sostiene y de cada una de las personas que lo habitan, manteniendo el orden en todo momento, las imágenes se manifiestan y la comunidad cree.

Imagen 3. La imagen del Santo Entierro a cargo de la Familia García. Cuajimalpa. 2018. Acervo. Producciones con Identidad. ASTILLERO.

- Las procesiones:

  Una vez que las imágenes son vestidas con sus ropajes nuevos y veneradas en lo privado, es momento de salir a las calles para bendecir el pueblo a su paso, son llevadas en andas, -las imágenes masculinas son llevadas por hombres, las femeninas por mujeres- cada imagen tiene su procesión, algunas de ellas presiden dos o más procesiones, y algunas procesiones han cambiado sus rutas, como una muestra de adaptación a los cambios en el espacio físico, por tanto testimonian una historia colectiva, la mayoría de imágenes son de madera, los tamaños varían, pero la fe es la misma. Podemos enumerar siete procesiones y un recorrido: Viernes de Dolores, Santo Entierro; Domingo de Ramos, San Ramitos. Jueves Santo, recorrido con el Cristo de la Sacristía -no podría considerarse procesión dado el simbolismo que posee la imagen, Cristo crucificado- También el Jueves Santo, Señor de la Caña. Viernes Santo, Viacrucis Litúrgico; Padre Jesús, Virgen de los Dolores, María Magdalena, San Juan Apóstol, Santo Entierro. Procesión del Silencio de Zentlapatl, Virgen de los Dolores de Zentlapatl, Cristo de la Sacristía, María Magdalena, San Juan Apóstol Procesión del Silencio, Santo Sepulcro, Virgen de los Dolores. Sábado Santo, San Juan Bautista. Domingo de Pascua, Padre Jesús.

Imagen 4. Procesión del Silencio. Cuajimalpa. 2019. Acervo, Producciones con Identidad. ASTILLERO.

En estas prácticas de piedad popular, participa gran parte de la comunidad, además de las autoridades parroquiales y al ser desarrolladas en espacio público, este se transforma a la par de la comunidad, se cierran las vialidades y hay distintos adornos que acompañan vistosamente cada momento. Así como el espacio físico se transforma, también se transforma la comunidad, y sus sentires oscilan entre el gozo de la entrada triunfal a Jerusalén el domingo de Ramos, para después volcarse al recogimiento por la aprensión de Jesús el Jueves Santo, el luto por su muerte el Viernes Santo y el gozo de saber que ha resucitado el Domingo de Pascua. Estos sentimientos colectivos se vuelven plausible en cada procesión. Con ellas la comunidad se renueva, se estrechan los vínculos con las imágenes y con la divinidad, se solidariza con la misma comunidad y se sacralizan las cosas y los lugares cotidianos.

Imagen 5. Los hombres de la familia Segura cargan el anda durante la procesión del señor de la Caña. Cuajimalpa. 2018. Acervo Producciones con Identidad. ASTILLERO.

Cada una de las procesiones posee una o varias particularidades, el grupo de fariseos participa en cada una de ellas guiados por una bandera a cuadros azules, blancos y rojos, al son de la tarola y la chirimia, las cuales, entonan un ***toque*** distinto para cada día, en algunas de ellas interactúan las personas y las imágenes, en otras las imágenes con otras imágenes, las flores o sus pétalos son un ingrediente obligado, también el Jueves y en la Pascua, las cañas de azúcar son llevadas por el grueso de la concurrencia, y en esta última los cohetes guían el camino, además la música de banda es ofrecida durante las caminatas, durante ambos Domingos. Todo se realiza gracias a la unión de voluntades.

Imagen 6. Un niño sube al anda representando a Simón Cirineo. Cuajimalpa. 2019. Acervo Producciones con Identidad. ASTILLERO.

- Promesas, Gastos económicos y Esfuerzos físicos.

  Nunca es fácil entender las formas en que la divinidad se revela a su fieles, de esa misma manera resulta difícil entender los esfuerzos de que es capaz el creyente para adorar a su Dios. En la semana santa de Cuajimalpa esta interacción entre Revelación y Fe se manifiesta también por medio de distintos sacrificios personales, promesas, gastos económicos y/o esfuerzos físicos, algunas de las actividades comienzan casi con el año, las colectas de dinero entre los integrantes de algunos grupos, para poder comprar la caña, las flores, los Judas de cartón, los insumos para alimentar e hidratar al grupo de fariseos -que en 2024 rondan los 240 integrantes-, las donaciones de capas, túnicas, coronas para las imágenes, donaciones de meriendas para acompañar los rezos, aportaciones en efectivo, todo esto y más es comprado gracias al trabajo de las personas involucradas.

IMAGEN 7. La familia Rocha Martínez compra flores para epresentar el Huerto de Getsemaní. Cuajimalpa. 2019, Acervo. Producciones con Identidad. ASTILLERO.

Al estar inmersos en un sistema capitalista, es por medio de trabajo que se produce dinero, y con él se pueden adquirir los materiales, insumos, y utensilios necesarios para vivir la vida religiosa, destinar una parte del ingreso anual a la festividad siempre implica un esfuerzo, abstenerse quizá de un placer, es decir, un sacrificio; el cual pierde esa connotación, porque en este caso es ofrecido a la divinidad, por tanto, la carga se aligera, se vuelve un gozo, no hay pesar, las promesas se cumplen, la responsabilidad social se satisface, la fe crece y el pueblo es un lugar mejor.

Además, en este apartado, propongo situar los esfuerzos físicos, que también son entendidos como una forma de acompañar a Jesús en su sufrimiento, una forma de querer minimizar su dolor físico, humano. Por tanto cualquier esfuerzo *es nada* si se le compara con el sufrimiento que experimentó Jesús tras su aprehensión pasión y muerte, del mismo modo que las ofrendas materiales, antes mencionadas, existe una noción de ofrecimiento de cansancio, ayuno, desvelo, etc.

IMAGEN 8. Hermandad de Nuestra Señora de los Dolores. Cuajimalpa. 2019. Acervo Producciones con identidad.

Existen grupos de carga de las imágenes, tanto de Padre Jesús, como de la Virgen de los Dolores, dos grupos de cañeros quienes personalmente compran, transportan y cortan cañas de azúcar cerca de Malinalco Edo. Mex. Podemos mencionar las desveladas en los ensayos del grupo de fariseos, los cuales se dan cita desde enero y sábado a sábado en un horario de 7pm a 1am, en él se agrupan personas entre los seis y los sesenta años, durante seis días recorren unos 35km a pie, y para quienes el final de sus actividades públicas es una *penitencia* que consiste en avanzar con las rodillas descubiertas, cruzar el atrio, entrar al templo hasta el altar mayor y salir de reversa, para esta actividad es común hacerla ataviados con los elementos del personaje representado durante las escenas, con esta penitencia se pretende resarcir la ofensa, la osadía, de haber representado a algún personaje bíblico, además, el sábado santo reciben chicotazos de parte de los Judas.

Imagen 9. El Espía (Hugo Romero) y el Judas (Servando Ruiz) haciendo *la penitencia*. Cuajimalpa. 2018. Acervo. Producciones con Identidad. ASTILLERO.

- Los Judas y los chicotazos:

  Hablar de la semana santa de San Pedro Cuajimalpa, es hablar del grupo de fariseos y con él, hablar de los Judas, aunque desafortunadamente tampoco existen datos sobre estos personajes, lo cierto es que ocupan un lugar fundamental en el grupo, ya que son los encargados del orden, son personajes que se dividen en Judas y Espías, ambos utilizan máscara de latex, portan chicotes de cuero y visten de rojo, los primeros una túnica y cabellera de ixtle, los segundos, pantalón, camisola, capilla y sombrero. Algunas versiones orales comentan que son parejas (hombre y mujer) otras versiones sugieren que primero surgieron los Espías.

Imagen 10. Judas durante el viacrucis litúrgico. Cuajimalpa. 2018. Acervo. Producciones con Identidad. ASTILLERO.

En el fondo, parecieran personajes que simulan Judas de cartón, tanto por su aspecto, como por su función ritual, tradicionalmente son chicos -entre los 10 y los 13 años- y grandes, de ambas parejas el de mayor estatura, representa al Judas, definitivamente son un hito, ya que en este año de 2024 hubo unas 40 solicitudes. Además de procurar el orden, son los encargados de proveer alguna necesidad que tenga el contingente durante las actividades, un poco de agua, salidas al baño, etc. Actualmente no participan en las representaciones escénicas, sin embargo, en algún momento el personaje de Judas Iscariote era representado por el Judas Grande, dotando a este personaje de un lenguaje simbólico muy particular.

Imagen 11. El Judas (Francisco Martínez) representado el personaje de Judas Iscariote. Cuajimalpa. Años 70s. Acervo. Familia Martínez Soto.

Al ser el traidor de Jesús funge como el antagonista ideal, así, mientras Jesús yace en el sepulcro, aparece Judas como aparente vencedor, la traición, el mal han vencido. Por tanto durante el día sábado el Judas es el protagonista. Sus actividades comienzan a las siete de la mañana, momento en que se *revuelcan* sobre un tápate humano conformado por hombres adultos integrantes del grupo de fariseos, quienes se acuestan uno junto al otro en el interior del templo, solo después de eso, los Judas pueden dar chicotazos, es decir, flagelaciones en los chamorros, es un momento de bullicio, ya que cualquier persona en el atrio puede ser alcanzada por los chicotes de cuero.

Imagen 12. Revolcada de los Judas sobre tapete humano dentro del templo. Cuajimalpa. 2018. Acervo Producciones con Identidad ASTILLERO.

Los chicotazos son entendidos como una manera de expiar culpas, el origen de estas prácticas y su función piadosa de han quedado en el olvido, sin embargo, tienen gran aceptación y popularidad dentro de la comunidad que año con año se arremolina en torno a estos personajes, quienes encubiertos con la alteridad de la máscara aprovechan la mañana para recorrer las calles, seguidos en todo momento de una gran cantidad de personas, principalmente jóvenes. Una vez que se han revolcado salen hacia las calles del pueblo para visitar algunos domicilios, donde son esperados para comer e hidratarse, así mismo el contingente que les acompaña son invitados a comer y a hidratarse, algunas veces puede tratarse de alguna bebida etílica.

Imagen 13. El Judas (Sergio Ávila) reparte chicotazos a quien lo solicita. Cuajimalpa. 2019. Acervo. Producciones con Identidad. ASTILLERO.

Antes de retirarse del hogar dan chicotazos en las puertas de las casas, lo cual se entiende como una *purificación*, o búsqueda de algún tipo de bienestar para quienes allí viven, incluso, algunas veces se les pide, dar chicotazos a los árboles frutales, para generar abundancia y buena cosecha, otras veces, los comerciantes fijos y de la feria solicitan los chicotazos para sus negocios.

Imagen 14. Judas Espía (Óscar López) dando chicotazo a la puerta de un domicilio. Cuajimalpa. 2023. Acervo. Producciones con Identidad. ASTILLERO.

El recorrido de una casa a la otra les da oportunidad de *robar*, es decir, pedir mercancías en los negocios o en los puestos de la feria popular, estos productos los almacenan en sus grandes panzas y serán repartidos más tarde, estos recorridos se hacen trotando, lo cual causa cierta sorpresa, pero también es una oportunidad que vecinos y visitantes aprovechan para solicitar y recibir chicotazos -el número es variable- la expiación de culpas por medio de estos personajes está abierta a quien lo solicite.

Imagen 15. Chicotazo. Cuajimalpa. 2018. Acervo Producciones con Identidad. ASTILLERO.

Mientras tanto, una cuadrilla de romanos ya los buscan, la función de esta cuadrilla es acompañar y resguardar la integridad de los Judas y los Espías, sin embargo hay una representación de enemistad y conflicto, dónde los romanos pretenden atraparlos a lo que ellos se defienden con su chicote, finalmente son llevados al atrio parroquial donde son *colgados* de la torre norte del campanario, en parejas son atados y subidos por medio de poleas, mientras penden son alcanzados por sus propios chicotes está ves en manos de los romanos, lo cual suma más de 80 intentos -no todos atinan- es en ese momento cuando lo robado es arrojado desde las alturas, lo cual suma algarabía, jaloneo y gozo en tan popular ritual. Una vez terminan de ser colgados, descienden y continúan repartiendo chicotazos a quien así lo solicita.

Imagen 16. Tradicional Cuelga de Judas. cuajimalpa. 2018. Acervo. Producciones con Identidad. ASTILLERO.

Este gozo proviene de ver el castigo público que recibe, saber que el mal está siendo vencido confiere un momento burlesco pero también existe en estas prácticas una marcada narración popular: Judas Iscariote el gran traidor, aquel que por treinta monedas vendiera a su maestro Y que después se arrepintió, colgándose para quitarse la vida, ahora es recordado en estos personajes que curiosamente lo representan, pero que se les confiere la capacidad de castigar pecados por medio de chicotazos, logrando una cierta justicia social que hace de este lugar un mejor lugar, las faltas -domesticas- son castigadas públicamente, el pecado, que no se sabe, ni debería saberse, pero, es reconocido por el infractor, la comunidad le reconoce el aceptar que le ha fallado a la misma comunidad y la vida puede continuar, así, la comunidad se renueva.

Notas finales

Esta forma de entender y sentir el mundo se ha transmitido de una generación a otra, en este pueblo ahora urbano, la fe y la tradición son una abigarrada mezcla de sensaciones que año con año se viven en comunidad, se construye por medio de estas prácticas un mejor presente y con ello un mejor futuro.

Mirada contemporánea a la festividad de Santiago apóstol en tres municipios del Estado de México: Jiquipilco, Temoaya y Tianguistenco

María Teresa Jarquín Ortega[1]
María del Carmen Ortiz Hidalgo[2]

Al celebrar tu memoria, santo apóstol peregrino,
guíanos por el camino al Pórtico de la Gloria
Eduardo Sanz de Miguel

Introducción

El antropólogo y arqueólogo Manuel Gamio habló de la "teoría de la religión mixta"; en ella se postulaba que durante las primeras décadas del siglo XX, que los indígenas evangelizados no eran católicos por excelencia, pues no terminaban de aceptar ni la moral ni los dogmas que la religión cristiana estipulaba (Ricard, 1947, p. 401); los defensores de esta teoría aseguraron, por años, que los naturales se limitaban en tomar algunas ceremonias y prácticas de la vida pública, mezclándolas con los ritos de antaño que formaban parte de su cultura, lo cual decantaba en la deformación de la ortodoxia devocional (Ricard, 1947, p. 401).

A esta idea se sumó el historiador Pedro Carrasco con su libro *El catolicismo popular de los tarascos (1976),* en donde aseguraba que realmente los mexicanos tenían una manera *sui géneris* de practicar la religión católica. Décadas más tarde, el papa Francisco, en un esfuerzo de renovación

[1] El Colegio Mexiquense A.C.
[2] El Colegio Mexiquense A.C.

doctrinal, moral e institucional de la iglesia católica, apostólica y romana, escribió una exhortación que tituló "enseñanzas del Santo Padre Francisco sobre la liturgia. Piedad Popular" (Jarquín, 2023), donde hace énfasis de esta religiosidad mixta.

El proceso de evangelización no consiguió difundir una religión católica, sino más bien una mixta, en la que "las manifestaciones materiales y objetivas se fundieron rápidamente con las manifestaciones similares de origen prehispánico" (Ricard, 1947, p. 401), sentando las bases para lo que en la actualidad conocemos como religiosidades populares.

Robert Ricard, en su obra *La conquista espiritual de México,* enuncia algunos ejemplos que dan cuenta de ello, como las danzas o la ritualidad entretejida en torno a las devociones de los santos patronos; en este sentido, detalla como la piedad popular se construyó con base en acciones que también se replicaban en los países cristianos de occidente, además de las adaptaciones que se hicieron de estas en la incipiente Nueva España, que hasta ahora perviven.

Sin embargo, apremia precisar que no se trata de un proceso mecánico, en donde se intercambian y reproducen elementos aislados; más bien corresponde a una dinámica en la que se identifica, comprende y aprehende de la otredad, de sus identidades y cultura.

Para que lo anterior fuera posible, se estableció una relación entre la política de la iglesia católica y la amplia participación popular, dando lugar a reinterpretaciones simbólicas evidentes en el culto a María y a los santos patronos, por mencionar dos casos concretos. De esta manera, se gestaron nuevas tradiciones que adquirieron el carácter de populares con el pasar de los años; nos compele mencionar que las propiedades retentivas de las ideologías religiosas desempeñaron un papel fundamental en esto (Broda, 2003, p. 73-75).

Alberto Bartolomé propone que "las reconfiguraciones subsecuentes supusieron procesos de síncrecis, apropiación, resimbolización y refuncionalización de la religión […] para lograr hacerla propia al compatibilizarla con los códigos preexistentes" (Bartolomé, 1997, p. 103-104), dando cabida a la conformación de los sistemas religiosos que, actualmente, dan vida

a la religiosidad popular contemporánea, misma que se halla contenida en distintas expresiones.

El presente texto emana de estas nuevas miradas en torno al proceso evangelizador; por medio del estudio de la devoción a Santiago apóstol en tres municipios del Estado de México; se pretende proporcionar al lector un modelo explicativo -de mediano aliento- que dé cuenta de la función que tuvo la devoción a este santo, primero, en la evangelización de la Nueva España y, segundo, en la conformación del aparato religioso popular contemporáneo gracias a los múltiples procesos de reelaboración simbólica por los que este santo ha transitado.

El inicio de una devoción: la instauración del culto jacobeo en Hispania

Santiago –llamado Jacobo, posteriormente nombrado como: Iacob, Saint Iacob, Sant Yago y, finalmente, Santiago– (Jarquín y Enríquez, 2020, pp. 129-130) fue uno de los doce discípulos de Jesucristo, su llamado lo encontramos en los evangelios de Mateo, Marcos y Lucas:

Más adelante vio a otros dos hermanos: Santiago, hijo de Zebedeo, con su hermano Juan; estaban con su padre en la barca arreglando las redes. Jesús los llamó, y en seguida ellos dejaron la barca y a su padre y lo siguieron.[3]

La información respecto a este apóstol es basta, dada su importancia en la consolidación de la religión católica. Fue hijo de Salomé y Zebedeo, hermano de Juan, habitante de los alrededores del mar de Galilea; Jesucristo le nombró, al igual que a su hermano, *hijo del trueno,* presuntamente por su ímpetu y carácter, que también fueron rasgos distintivos de su padre (Escribano, 1995, p. 4). Santiago tiene un lugar protagónico en los evangelios, estuvo presente en algunos momentos fundamentales, como: la resurrección de la hija de Jairo,[4] la Transfiguración de Jesús y la oración

[3] La Biblia Latinoamericana, edición revisada 2005, Editorial Verbo Divino, M t, 4, 21-22; Mc, 1, 19-20 y Lc, 5, 8-11.
[4] Mc, 5, 35-43.

en el huerto de Getsemaní, donde únicamente se encontraban presentes los discípulos más cercanos a éste:

Llegó Jesús con ellos a un lugar llamado Getsemaní, y dijo a sus discípulos: "siéntense aquí, mientras yo voy más allá a orar." Tomó consigo a Pedro y a los dos hijos de Zebedeo y comenzó a sentir tristeza y angustia. Y les dijo: "Siento una tristeza de muerte. Quédense aquí conmigo y permanezcan despiertos." (sic).[5]

Después de la muerte, resurrección y ascensión de Jesús al cielo, la tradición cristiana señala que los apóstoles emprendieron camino a predicar y llevar su fe a distintos lugares del mundo conocido en aquel momento; Santiago fue a quien se le encomendó la misión de evangelizar Hispania, no obstante, al ver que su prédica no era bien acogida por los habitantes de aquella región, decidió regresar a Judea.

Según algunos documentos del siglo XIII conservados en la Catedral de Zaragoza, específicamente en un manuscrito de 1297 (Hermandades de la recolección, 2012), el apóstol era acompañado por siete seguidores en su camino de regreso; pasaron por Asturias y atravesaron Galicia y Castilla, hasta llegar a Aragón -región conocida como Celtiberia, donde se encuentra la actual ciudad de Zaragoza- en la ribera del Ebro. La noche del 2 de enero del año 40 d.C.

Santiago se encontraba con sus discípulos junto al río Ebro cuando oyó voces de ángeles que cantaban Ave María, gratia plena [… La virgen] le pidió al Apóstol que se le construyese allí una iglesia, con el altar en torno al pilar donde estaba de pie y prometió que permanecerá en este sitio hasta el fin de los tiempos (Las Siervas de los Corazones Traspasados de Jesús y María, 2009).

Una vez que María desapareció, el apóstol Santiago y sus discípulos comenzaron a construir una iglesia alrededor del pilar donde se posó María, en carne mortal; este templo fue el primero erigido en honor a la Virgen Santísima, en su advocación conocida como Santa María del Pilar. La tradición señala que, a partir de este acontecimiento, el discípulo de

[5] Lc, 9, 28-36.

Jesús regresó a Hispania a cumplir su cometido, esta vez, con éxito, a tal grado que con el pasar del tiempo sería reconocido como santo patrón de España.

Posteriormente, el apóstol volvió a Jerusalén donde fue torturado hacia el año 43, convirtiéndose en uno de los primeros mártires cristianos; murió decapitado, por órdenes de Herodes Agripa I, rey de Judea:

Por aquel tiempo, el rey Herodes comenzó a perseguir a algunos de la iglesia. Ordenó matar a filo de espada a Santiago […]; y como vio que esto había agradado a los judíos, hizo arrestar también a Pedro.[6]

Después de su muerte, no se vuelve a encontrar información sobre este discípulo de Jesús en los textos bíblicos. Son varias fuentes en las que se halla información sobre lo acontecido en torno al apóstol Santiago y la institucionalización del culto jacobeo en Hispania, principalmente; no obstante, aplicando la diplomática al documento, la fiabilidad de éstas se pone en duda.[7]

Sin embargo, de manera general, la tradición enuncia que los huesos del santo fueron trasladados a Hispania, lo cual lo consolidó como protector de esas tierras por excelencia. Inclusive antes de que su cuerpo fuese encontrado, durante el reinado de Mauregato, en el 783, se designó a este santo como el patrón de España; lo cual decantó en que ciudades como Asturias y Galicia se consagraran a Santiago (Jarquín y Enríquez, 2020, p. 132).

Dentro del imaginario colectivo católico se sabe que el 25 de julio del año 813.

Sus restos, hasta ese momento extraviados, serían descubiertos gracias a la revelación que se le hace en sueños al monje Pelayo; otra versión apunta que fue al rey Alfonso el Casto. Los restos del apóstol fueron ha-

[6] Hechos 12, 1-3

[7] Algunos de estos documentos son los siguientes: el grabado en la tumba de la Catedral de Santiago, el martirologio de Floro de Lyon, el martirologio de Adon, la Crónica de Sampiro, la carta al clero y pueblo de Tours, la Concordia de Antealtares, la Passio Modica, la Magna Passio, la Epístola Leones Espiscopi, el Libro de los Milagros, la Historia Compostelana, el Liber Sancti Jacobi y la Leyenda Aurea (1995, Escribano, pp. 8-12).

llados en Compostela, sitio que daría origen a multitudinarias romerías con el solo propósito de ver al apóstol (Jarquín y Enríquez, 2020, p. 132).

Durante el siglo XI Compostela se convirtió en un foco de atracción e interés para los peregrinos, debido a que tierra santa estaba ocupada por musulmanes. Siglos más tarde, las peregrinaciones a este lugar alcanzaron su apogeo; se convirtió en un recorrido obligatorio para católicos, devotos de Santiago, de todas clases sociales, acogiendo a reyes, arzobispos y magnates -destacando Isabel la Católica, Felipe II, Carlos V, Francisco de Asís y Domingo de Guzmán-, al mismo tiempo que llegaban campesinos o madres de familia (Jarquín y Enríquez, 2020, p. 133).

La conformación del conocido *Camino de Santiago* trajo implicaciones de tipo de religioso, pero también social, cultural y económico; esta peregrinación representó una movilización de la fe sin precedentes hasta ese momento histórico. En efecto, para regular el flujo poblacional se instauró la Orden de Santiago, cuya principal ocupación consistía en salvaguardar el camino hasta Compostela.

De Santiago Matamoros a Santiago Mataindios

Posteriormente, a raíz de la llegada al Nuevo Mundo, el culto jacobeo adquirió nuevas dimensiones debido a que fue resignificado y sufrió procesos de apropiación -por parte tanto de naturales como de peninsulares- cuyos efectos observamos actualmente, según los datos arrojados por la etnografía contemporánea.

Este apóstol, durante la conquista espiritual y militar y dentro de la conformación de la Nueva España, tuvo gran relevancia para españoles e indios. Quien fuera conocido como el hijo del trueno sufrió procesos de resignificación (Rubial, 2010, pp. 25-38): pasó de ser *Santiago matamoros* –símbolo del destino manifiesto de los españoles frente al dominio de otros pueblos– a *Santiago mataindios;* para los españoles era él quien les daba la victoria a sus huestes frente a los infieles y, posteriormente, frente a los naturales (Ortiz, 2022). De acuerdo con la tradición inaugurada en la conquista, el apóstol ayudaría al ejército hispano en su lucha contra los

indios por medio del triunfo militar sobre Mesoamerica (Jarquín y Enríquez, 2020, p. 133).

Durante los procesos de la conquista espiritual y militar, destacaron tres santos en el imaginario colectivo de los españoles, a saber: san Cristóbal, san Miguel y Santiago, siendo este último especialmente representativo para las milicias españolas. Domínguez logra identificar 12 apariciones de éste a las huestes hispanas:

En la batalla de Centla en Tabasco en 1518; en Tenochtitlán a Pedro de Alvarado en mayo de 1520; en la batalla de Tetlán (Jalisco) al ejército de Nuño Guzmán cuando se enfrenta a los indígenas tonaltecos el 25 de marzo de 1530; el 25 de julio de 1531 en Querétaro en el cerro del Sangremal durante la conquista de los chichimecas; cerca de Jauja, Perú, al ejército de Pizarro en 1533; en Cuzco, Perú, a los soldados de Hernando Pizarro en 1536; en el Valle de Goaca, Colombia, a las tropas de Francisco César en 1536; el 28 de septiembre de 1541 cuando aparecen juntos Santiago y el arcángel san Miguel en Toclán; en la conquista de Nuevo México por Juan de Oñate en 1595; a las tropas españolas que peleaban contra los araucanos en Chile en 1640 (Domínguez, 2006, pp. 38-39).

En la Historia verdadera de la conquista de la Nueva España, Díaz del Castillo menciona

Que decía el Pedro de Alvarado que, cuando peleaban los indios mexicanos con él [Santiago…] andaba en un caballo blanco, les hacía mucho más daño, y que si por ellos nos fuera, que les mataron a todos […] y si aquello no fue así, grandísimos milagros son y de camino hemos de dar gracias a Dios […] y al bienaventurado señor Santiago (Díaz del Castillo, 1984, p. 450).

Como se pudo advertir, estas apariciones no se limitaron al espacio geográfico de la Nueva España, *Santiago mataindios* estuvo presente en toda la América hispana. Como muestra se presenta la siguiente tabla con las fundaciones en las cuales se consideró a este apóstol como santo patrón, lo cual implicaba la organización de festejos con toda la pompa y júbilo cristiano característicos de este momento histórico.

Ilustración 1. Fundaciones denominadas "Santiago" en la América hispana

Año	Nombre de la fundación	País actual
1504	Azua de Compostela	República Dominicana
1504	Santiago de los caballeros	República Dominicana
1511/ 1516	Santiago de Cuba	Cuba
1520	Santiago de la Vega	Jamaica
1522/1552	Santiago de Colima	México
1523/1524	Santiago de los Caballeros de León	Nicaragua
1527/1543	Santiago de los Caballeros de Guatemala	Guatemala
1531	Santiago de Querétaro	México
1553/1640	Santiago de Compostela	México
1534	Santiago de Quito	Ecuador
1534	Santiago de Tolú	Colombia
1535	Santiago de Guayaquil	Ecuador
1536	Santiago de Almagro	Perú
1536	Santiago de Cali	Colombia
1537	Santiago de Chocontá	Colombia
1541	Santiago del nuevo extremo	Chile
1541/1588	Santiago de Atalayas	Colombia
1542	Santiago de armas de los caballeros	Colombia
1543	Santiago	Costa rica
1546	Santiago de Miraflores De Saña	Perú
1550	Santiago de Estero	Argentina
1557/75/77	Villa de Santiago del Saltillo de ojo de agua	México
1558	Santiago de los caballeros de Mérida	Venezuela
1559	Santiago de los caballeros de Mérida	Colombia
1567	Santiago de León de Caracas	Venezuela
1567	Santiago de Castro	Chile
1576	Santiago de la Monclova	México
1580	Santiago de Xerez	Brasil
1591	Santiago de Alanje	Panamá
1592	Santiago	Argentina

1605	Santiago de Talamanca	Costa Rica
1626	Santiago de Guadalcazar	Argentina
1688/96	Santiago de Compostela de las Vegas	Cuba
1721	Misión de Santiago	México

Fuente: Cardillac (2002, pp. 191-193) y Jarquín y Enríquez (2020, p. 136)

Esta información permite identificar que, en efecto, la figura de Santiago apóstol estuvo presente en los territorios de conquista y evangelización; convirtiéndose en un santo por medio del cual la milicia y el clero regular y secular intentaron agrupar a los naturales.

Aunado a ello, Para Rubial, la figura del santo generó gran impacto entre los indígenas por la fuerza viril que proyectaba su imagen -luciendo invencible por portar rayo, trueno y relámpago-, destacando el caballo, animal desconocido para los habitantes de esta región (Rubial, 2010, pp. 108-118); el discípulo de Jesús terminó siendo relacionado con antiguas divinidades del panteón mesoamericano que montaban otros animales. Con el pasar de los años, como lo menciona Caballero, se le atribuyeron propiedades místicas al caballo del santo, inclusive se le pedían favores específicos (1985).

Probablemente se equiparó a Santiago con el belicoso Huitzilopochtli, pues ambos eran figuras guerreras, empuñaban armas (la espada de Santiago y la Cihuacóatl "serpiente de fuego" de Huitzilopochtli). Los dos se convirtieron en deidades tutelares de los grupos dominantes; los paralelismos de los universos religiosos y de los dos personajes, serían elemento clave para dilucidar la aceptación del santo entre los indios (Jarquín y Enríquez, 2020).

Las danzas de moros y cristianos se convirtieron en otro elemento clave para la aceptación y posterior apropiación de Santiago en la incipiente Nueva España (Taylor, 1999, pp. 402-404); en éstas, los indios recreaban escenas de la Reconquista española, empero, no hay que olvidar las resignificaciones que se le dieron debido a su aparente parecido con la no

muy distante conquista española en América. Aunado a ello, la apariencia guerrera del santo fue sumamente atractiva para los naturales quienes en un inicio le temieron, pero posteriormente, desearon tenerlo como aliado (Jarquín y Enríquez, 2020, p. 136). El Santo sería el protagonista de esta famosa danza o *Los Santiagueros*, que en México data de la época novohispana (Jarquín y Enríquez, 2020, p. 136) y se incorporó en su mundo religioso y agrícola.

No obstante, la relación con el agua fue, sin lugar a dudas, el elemento fundamental que permitió la resignificación y asimilación del santo. Algunas características que posibilitaron se estableciera cierta cercanía entre su devoción y el ciclo agrícola fueron: su trabajo como pescador, ser conocido como *Hijo del Trueno* y que la fecha de celebración tenía lugar el 25 de julio, tiempo en el que las lluvias llegaban, principalmente, al Altiplano Central (Jarquín y Enríquez, 2020, p. 136). Por lo anterior, se le concibió como protector de la siembra del maíz y otros granos, el crecimiento de los sembradíos y la abundancia de las cosechas.

A mediados del periodo novohispano, Santiago ya no era un símbolo de la conquista gracias a fenómenos anteriormente mencionados como las danzas y otros elementos rituales pues, afirma Taylor, estos eventos eran "abrumadoramente indígenas" (1999, p. 408). El *Hijo del Trueno* pasó a ser patrono local y símbolo de la autonomía que las comunidades indígenas intentaban crear pese al régimen español. En torno al aparato ritual erigido a Santiago, se condensó gran parte de la expresión local indígena, pasando de ser conocido como *Mataindios* a protector de pueblos guerreros, como el otomí.

La incorporación del santo en el imaginario colectivo de peninsulares, pero también de indígenas, es el claro ejemplo de que a finales del siglo XVI, la evangelización era una empresa consolidada, había logrado incursionar en casi todos los aspectos –sino es que en todos– de las comunidades autóctonas. La devoción a Santiago se constituyó como elemento importante en la configuración de los identitarios colectivos de los lugares en donde se le veneraba (Rubial, 2010, p. 193) en la Nueva España.

La llegada del culto jacobeo al actual Estado de México

El occidente del actual territorio conformado por el Estado de México, desde la época prehispánica, se caracterizó por ser una región agrícola; Alonso de Zorita describió a los valles de Toluca e Ixtlahuca como "todo tierra riquísima, por su mucha fertilidad" (1993, p. 200), lo cual la hacía perfecta para la siembra del maiz y otros granos fundamentales en la dieta de la población otomiana (matlazincas, mazahuas, tlahuicas y otomíes) y nahua (Jarquín y Enríquez, 2020, pp. 11-13). Por lo anterior, los conquistadores hallaron cierto atractivo en estas tierras.

Las sociedades indígenas de este territorio fueron evangelizadas, principalmente, por la orden franciscana y dominica, "cuyos fundadores eran devotos de Santiago. Tanto santo Domingo como san Francisco visitaron Compostela y fueron promotores del culto jacobino" (Jarquín y Enríquez, 2020, p. 137). Durante este proceso, el marco geográfico agrícola fue sacralizado, dando lugar a la constitución de un fenómeno religioso gestado en el orbe rural, indígena y cuyo sustento económico y vivencial reposaba en la agricultura; lo ya expuesto da cuenta del porqué en la actualidad se siguen realizando festividades relacionadas con la época de lluvias, siendo Santiago apóstol un santo vinculado con la actividad pluvial (Jarquín y Enríquez, 2020, pp. 11-13).

Para el caso que confiere a esta investigación, se identifica una clara relación entre *El hijo del trueno* y los nexos establecidos con el orbe agrícola y la actividad pluvial; en función de esto, el culto a Santiago "hunde sus raíces en una dimensión económica, sustentada en la labor agrícola, aunque esta ya no constituya la principal actividad económica de las diversas poblaciones que conforman" (Jarquín y Enríquez, 2020, p. 14) el occidente del actual Estado de México.

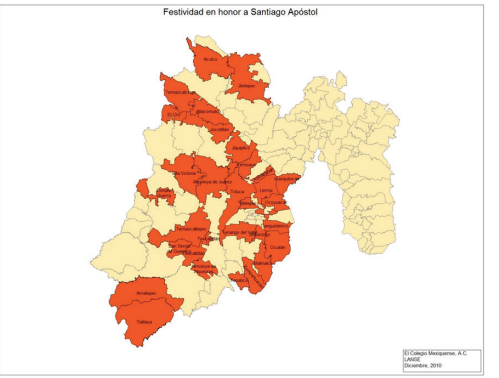
En la tabla siguiente se condensan los municipios del Estado de México caracterizados por el culto a Santiago apóstol, ya sea con la distición de santo patrono, o bien, como una de las devociones que allí se festejan:

Santo patrono	Fecha de la festividad	Municipio del Estado de México
Santiago apóstol	25 de julio	Aculco
Santiago apóstol	25 de julio	Almoloya de Alquisiras
Santiago apóstol	25 de julio	Almoloya de Juárez
Santiago apóstol	25 de julio	Amatepec
Santiago apóstol	25 de julio	Atlacomulco
Santiago apóstol	25 de julio	El Oro
Santiago apóstol	25 de julio	Huixquilucan
Santiago apóstol	25 de julio	Jilotepec
Santiago apóstol	25 de julio	Jiquipilco
Santiago apóstol	25 de julio	Jocotitlán
Santiago apóstol	25 de julio	Joquicingo
Santiago apóstol	25 de julio	La Asunción de Donato Guerra
Santiago apóstol	25 de julio	Lerma
Santiago apóstol	25 de julio	Malinalco
Santiago apóstol	25 de julio	Metepec
Santiago apóstol	25 de julio	Ocoyoacác
Santiago apóstol	25 de julio	Ocuilan
Santiago apóstol	25 de julio	San Simón de Guerrero
Santiago apóstol	25 de julio	Temascalcingo
Santiago apóstol	25 de julio	Temascaltepec
Santiago apóstol	25 de julio	Temoaya
Santiago apóstol	25 de julio	Texcaltitlán
Santiago apóstol	25 de julio	Tenango del Valle
Santiago apóstol	23 de mayo	Tianguistenco, Santiago
Santiago apóstol	25 de julio	Tianguistenco, Santiago
Santiago apóstol	25 de julio	Tlatlaya
Santiago apóstol	25 de julio	Toluca
Santiago apóstol	25 de julio	Tonatico
Santiago apóstol	25 de julio	Villa Victoria
Santiago apóstol	25 de julio	Xonacatlán
Santiago apóstol	25 de julio	Zumpahuacán

Como se puede advertir, se trata de un área geográfica específica, lo cual nos indica que el culto jacobeo no estuvo presente de manera homo-

genea en la totalidad del territorio que actualmente forma parte del Estado de México; lo anterior se explica al identificar el carácter agrícola que esta devoción adquirió durante el periodo de evangelización gracias a la reelaboración simbólica gestada en torno a paralelismos, distingos, resistencias y negociaciones (Jarquín y Enríquez, 2020, p. 11).

En el mapa siguiente, se logra identificar de manera visual el territorio caracterizado por la presencia del culto jacobeo:



Para abordar el culto jacobino en el occidente del actual Estado de México es preciso incursionar en un ejercicio de diálogo constante entre la historia presente y pasada, es decir, identificando las continuidades y transformaciones dentro del ámbito religioso, pero también el agrícola. Para ello nos concentraremos en tres municipios: Jiquipilco, Temoaya, y Tianguistenco.

Devociones en constante movimiento: festejos contemporáneos a Santiago apóstol

Jiquipilco

Si bien es cierto que actualmente Jiquipilco, conocido como *El viejo*, no es un municipio reconocido, consideramos importante incluirlo en este trabajo debido a que aquí se halla el origen de la devoción a Santiago apostol tanto en el municipio de Temoaya como en el de San Juan Jiquipilco.

Para el año de 1548 Xiquipilco tenía la categoría de cabecera y aproximadamente 23 estancias. Años más tarde, en 1702, se tramitó la separación entre Temoaya, Xiquipilco y San Juan Jiquipilco; casi un siglo después, en 1792, Xiquipilco aún contaba con cinco pueblos sujetos (Ortiz, 2022, p. 134). Su iglesia era reconocida por poseer una imagen de ***Santiago matamoros***

Eran unas andas de señor Santiago de bulto dorado a caballo, y en las andas un águila dorada de bulto y un león coronado de bulto, y el bulto de Santiago con una espada en la mano y con una capa cubierto y una cruz con su bandera en la otra mano. (sic)[8]

El santo patrón es de dos Varas de estatura, la espada de Asero cantonera Plateada, el Caballo de siete cuartas descansa sobre una echura de monte que está pintados tres moros de las mismas trablas […] y se nota que estos son de bulto. (sic)[9]

Actualmente, esta imagen es la venerada en Temoaya; pese a ello, el culto a Santiago continúa vigente. La "iglesia de Jiquipilco es llamada *Landongu* que en Otomí quiere decir *La casa grande*" (Ortiz, 2022, p. 136); este nombre hace referencia a que, en primera instancia, Xiquipilco fue cabecera y en su recinto sagrado albergó a la imagen del apóstol Santiago; es decir, la casa grande hace referencia a la casa principal. En función de lo anterior, los habitantes de este territorio, de Temoaya y de San Juan Jiquipilco forjaron sus identidades colectivas.

La fiesta patronal tiene lugar el martes de la segunda semana de agosto, esto con el propósito de no efectuarse en la misma fecha que Temoaya, para que de esta manera tanto los fieles devotos, como las imágenes religiosas, puedan asistir a ambos territorios sin mayor complicación. La festividad es llamada "*marte´n dongu*" que significa *el martes de la Casa Grande* (Ortiz, 2022, p. 137).

Los festejos inician, aproximadamente, a las 12:00 del día con la celebración eucarística; más tarde tiene lugar la procesión realizada por las calles de la localidad, participando los fieles devotos, quienes llevan en

[8] APJ, Visitas [1], fs. 1v-5.
[9] APT, Defunciones (1721-1804), c. 30a (1732-1838), 5 de julio de 1775, fs. 1.3,

andas a Santiago y al resto de imágenes religiosas invitadas; a lo largo del recorrido, los mayordomos van recolectando donativos y ofrendas que las familias tienen a bien donar, destacando las gruesas de cuetes, dinero y cirios. Cabe mencionar que únicamente los mayordomos pueden tocar al santo patrono durante el recorrido, cuando una persona ajena intenta tocar al santo, la población sale en defensa de la imagen (Ortiz, 2022, p. 138).

Por la noche tienen lugar los tradicionales fuegos pirotécnicos y baile público; de igual manera, actualmente existen otras atracciones que complementan los festejos, por ejemplo, los juegos mecánicos, los mercados de artesanías y actividades culturales.

Temoaya

Temoaya está conformada por localidades varias, no obstante, apremia señalar que en tres de ellas se festeja al hijo de Zebedeo, a saber: Xiquipilco el Viejo, Molino Arriba y en la cabecera municipal. En este sentido, ello nos confirma que se trata de un municipio en el cual el culto jacobeo se instauró de manera exitosa durante el proceso de evangelización a tal grado que, año con año, miles de devotos se dan cita en el municipio para festejar al santo patrono cada 25 de julio.

Las vísperas de la festividad corren a cargo del barrio de Molino Arriba el 24 de julio, cuando los vecinos se reúnen en torno a una capilla, a las 06:00 de la mañana, para cantar las tradicionales mañanitas acompañados por una banda viento o mariachi, según lo determinen los pobladores del lugar. Posteriormente, los mayordomos llevan a la imagen en andas a las casas de la familia Espinosa y Esquila para recoger la capa del apóstol y sus arcos, respectivamente (Ortiz, 2022, p. 121).

De las 10:00 a las 12:00 del día se da la recepción de las imágenes vecinas; a la par, los mayordomos de las localidades invitadas colocan casuelas con distintos guisados para que los devotos presentes coman y beban según lo consideren. Posteriormente, al medio día, inicia la procesión hasta el Santuario de Santiago apóstol, culminando con la celebracion eucarística y el acomodo de las imágenes religiosas que las mayordomías tuvieron a bien llevar a Temoaya.

Por la tarde, cerca de las 03:00 p.m. comienza la procesión más extensa que se realiza en esta festividad que, por cierto, abarca del 24 de julio al segundo lunes del mes de agosto. Los vecinos de Molino Arriba recorren, cargando al santo, el barrio completo, pasando por algunas clínicas, negocios, visitan enfermos y, desde luego, se bendicen milpas y sembradíos. La gente va cantando y bailando al son de la banda de viento, a la par que se recogen algunos donativos, como: toritos, gruesas de cuetes, ostias, vino de consagrar, cirios; además varias familias dan de comer a los fieles devotos alimentos tradicionales de la región, destacando los tamales de capulín y tortitas de maguey.

El recorrido finaliza entre las 07:00 y 08:00 p.m. con la llegada al Santuario, al tiempo que se celebra la misa de acción de gracias. Finalmente, por la noche, la gente acude a divertirse al baile público, la quema de fuegos pirotécnicos, los juegos mecánicos, o bien, a degustar alguno de los múltiples alimentos que venden alrededor de la cabecera municipal.

La festividad al santo patrono culmina el segundo lunes de agosto, a cargo de Temoaya centro. A diferencia del resto de localidades, la celebración no corre a cargo de un grupo de mayordomos, debido a que la organización se realiza por medio de una mesa directiva, compuesta por la figura del presidente, secretario, tesorero, y vocales quienes meses antes se encargan de

Recolectar los donativos para comprar cuetes, flores y algunos adornos para decorar las calles; parte de lo recabado se destina para contratar un buen mariachi y banda de viento para las mañanitas del santo patrono. Otra parte del dinero se emplea para contratar los servicios de alguien que trabaje la pirotecnia […]. No obstante, en su mayoría, este dinero es utilizado para darle una buena cooperación al párroco del municipio (Ortiz, 2022, p. 184).

La celebración comienza a las 05:00 de la mañana en el Santuario de Santiago apóstol. Los vecinos de la cabecera municipal se dan cita para entonar las mañanitas acompañados, usualmente, por un mariachi. Posteriormente, a las 11:00 de la mañana se reúnen en Los Arcos del municipio algunas figuras de autoridad, como el Presidente municipal en turno y,

desde luego, el Párroco, para dirigir la procesión hacia el santuario donde, en punto de las 12:00 de la tarde, se lleva a cabo la celebración eucarística, misma que destaca por ser concelebrada entre varios sacerdotes.

Por la noche se da la tradicional quema de fuegos pirotécnicos. Sin embargo, a diferencia del resto de comunidades, este día no hay baile público, únicamente se encuentra una banda de viento amenizando la noche.

Actualmente, cabe mencionar, desde que Temoaya adquirió el título de *Pueblo con Encanto*, las festividades en torno al santo patrono se acompañan con un cúmulo de actividades de corte cultural, como la presentación de bailables, muestras cinematográficas, conferencias y la instauración de mercados de artesanías.

Santiago Tianguistenco

Este municipio se localiza al sureste del valle de Toluca; sus orígenes se hallan en el periodo prehispánico, fungiendo como el tianguis de Xalatlaco. Posteriormente, con la llegada de los conquistadores, el pueblo fue puesto bajo tutela de Santiago apóstol por la presencia de la orden franciscana, fiel devota del santo; en ello también influyó Luis de Velasco -responsable del reconocimiento de este lugar como pueblo independiente de Xalatlaco-, virrey de la Nueva España y encomendero de Tianguistenco, quien era caballero de la orden de Santiago (Jarquín y Enríquez, 2020, p. 138). Como se puede dilucidar, Tianguistenco debe su titularidad como pueblo a miembros de la orden jacobina.

Los festejos en torno al *Hijo del trueno* tienen lugar dos veces al año: el 23 de mayo y 25 julio, estos corren a cargo de los miembros de la Sociedad Católica del Señor Santiago. El santo es venerado en su advocación de peregrino, destacando su sombrero, libro en mano y báculo con calabazo de agua.

Las vísperas inician con la realización de una novena previa al 25 de julio, fecha en la que tiene lugar el festejo principal. Llegado el día, se festeja al santo patrono con comida hecha por los mayordomos de las distintas localidades que participan en la celebración, juegos mecánicos,

pirotecnia, bailes públicos (Jarquín y Enríquez, 2020, p. 139) y danzas tradicionales como los Arrieros y Chinelos.

Un distintivo de esta festividad es la procesión nocturna realizada el 26 de julio, donde Santiago apóstol recorre las calles del municipio pasando las 07:00 de la noche; esto ocurre con la finalidad de que el santo patrono bendiga las calles y a las familias habitantes del lugar, pero principalmente para que los sembradíos reciban las gracias del santo y tengan buena cosecha meses adelante (Jarquín y Enríquez, 2020, p. 139).

Consideraciones finales

A lo largo de este recorrido en torno a la devoción a Santiago apóstol se pudo advertir que, en primera instancia, se trata de un santo que representa a la conquista militar, ayudante de las huestes hispanas tanto en la Reconquista, como durante el contacto indohispano; fue conocido, primero, como *Santiago Matamoros* y posteriormente como *Santiago Mataindios*. No obstante, gracias a procesos de reelaboración simbólica, los naturales consiguieron apropiarse de la imagen bélica del santo y la incorporaron a su universo religioso y agrícola.

Empero, en segunda instancia, apremia mencionar que los franciscanos y dominicos también difundieron el culto jacobeo como parte de la compleja empresa evangelizadora, logrando consolidar a Santiago como santo patrono de diversos pueblos, en los cuales se le festejaba con alto gozo y algarabía, amén de recibir ciertos favores relacionados, principalmente, con la siembra y la cosecha del maíz. El *Hijo del trueno* se convirtió en el santo indicado para solicitarle lluvias, acabar con las sequías y bendecir los frutos cosechados.

Lo anterior nos permite dilucidar una cuestión fundamental: en la historiografía tradicional suele establecerse una dicotomía entre la conquista espiritual y militar, siendo la primera la responsable del proceso evangelizador de la Nueva España; es tanta la distinción establecida entre una y otra que, inclusive, se les ve como antagonistas. No obstante, el estudio de la devoción en torno a Santiago apóstol nos ofrece otra mirada respecto a este complejo fenómeno.

Como se puede deducir con lo enunciado apartados atrás, la devoción al *Hijo del trueno* se instauró por medio de dos vías: la militar -pues el santo tenía una apariencia bélica que a los naturales les resultó por demás atractiva y funcional para sortear sus nuevas batallas- y la espiritual -las órdenes mendicantes, principalmente, franciscanos y dominicos, se encargaron de difundir e instaurar este culto- En función de lo anterior, necesitamos ver en las llamadas conquista espiritual y militar una relación de tipo dialéctica, donde una se nutre y es posible gracias a la otra.

Aunado a lo anterior, y abonando a lo que en su momento propusieron teóricos como Robert Ricard, Pedro Carrasco y Manuel Gamio, tenemos que ampliar nuestra mirada en torno a la evangelización y expandir nuestros modelos explicativos más allá de las conquistas espirituales y militares. En este sentido, conviene comenzar a hablar del producto resultante al contacto entre los calendarios agrícola y litúrgico en la Nueva España como uno de los principales factores que posibilitaron la evangelización de este territorio, a tal grado que seguimos observando sus efectos en la actualidad.

Referencias

APJ (Archivo Parroquial de Jiquipilco), Visitas [1], fs. 1v-5.

APT (Archivo Parroquial de Temoaya), Defunciones (1721-1804), c. 30a (1732-1838), 5 de julio de 1775, fs. 1.3,

Báez-Jorge, Félix (1994), *La parentela de María. Cultos marianos, sincretismo e identidades nacionales en Latinoamérica*, Xalapa, Universidad Veracruzana.

Bartolomé, Miguel (1997), *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México.* México, Siglo XXI.

Broda, Johana (2003), Ritualidad y cosmovisión: procesos de transformación de las comunidades mesoamericanas hasta nuestros días, *Graffylia: Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*, núm. 10, pp.

14-27. https://mediateca.inah.gob.mx/repositorio/islandora/object/articulo%3A19172

Caballero, María (1985), *Temoaya y su folklore,* Estado de México, Cuadernos del Estado de México.

Cardaillac, Louis (2002), *Santiago apóstol, el santo de los dos mundos*, México, El Colegio de Jalisco.

Carrasco, Pedro (1976), *El catolicismo popular de los tarascos,* México, Secretaría de Educación Pública.

Díaz del Castillo, Bernal (1984), *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España,* ed. Guillermo Serés, México, Academia Mexicana de la Lengua.

Domínguez, Javier (2006), Santiago mataindios: la continuación de un discurso medieval en la Nueva España, *Nueva Revista de Filología Hispánica,* vol. LIV, núm. 1, enero-junio, pp. 33-56. https://www.redalyc.org/pdf/602/60254102.pdf

Escribano, Francisco (1995), *Los orígenes del culto a Santiago en España*, Trabajo realizado para la asignatura de Historia Medieval de la Universidad de Zaragoza, Universidad de Zaragoza, España. https://www.academia.edu/42788057/Los_or%C3%ADgenes_del_culto_a_Santiago_en_Espa%C3%B1a

Hermandades de la Recolección (2012), "Apóstol Santiago", *Hermandades de la Recolección. Viviendo los distintos tiempos de la fe.* https://recoleccion.wordpress.com/2012/07/25/apostol-santiago/

Jarquín, María Teresa (2023), Liturgia y religiosidad popular: un debate del presente y el pasado, en Jarquín y González (coords) *Religiosidades, devociones y corporativismo en México,* Zinacantepec, México, El Colegio Mexiquense A.C.

Las Siervas de los Corazones Traspasados de Jesús y María (2009), Nuestra Señora del Pilar, *Santísima Virgen María–Nuestra Señora del Pilar* https://www.corazones.org/maria/pilar.htm

Ortiz, Carmen (2022), *Identidades contemporáneas, devociones de antaño. Un estudio sobre la conformación de las identidades colectivas y la religiosidad popular presente: Temoaya, 1946-2022,* Tesis de Licen-

ciatura, Facultad de Humanidades, Universidad Autónoma del Estado de México, México.

Ricard, Robert (1986), *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*, México, Fondo de Cultura Económica.

Rubial, Antonio (2010), *El paraíso de los elegidos. Una lectura de la historia cultural de la Nueva España (1521-1804)*, México, Fondo de Cultura Económica / Universidad Nacional Autónoma de México.

Taylor, William (1999), *Ministros de lo sagrado*, México, El Colegio de Michoacán/ Secretaría de Gobernación/ El Colegio de México.

Fiestas, danzas y compadrazgos como estrategias de reproducción cultural en san Miguel Almaya, 1920-2020

Religious Festivals, Ritual Dances and compadrazgos as Strategies of Cultural Reproduction in san Miguel Almaya, 1920-2020

Gerardo González Reyes[11]
UAEM

Resumen

En este trabajo analizamos el origen y sentido de tres expresiones comunitarias que a nuestro juicio conforman estrategias para la reproducción cultural en un pueblo de origen otomí. Se aborda a la fiesta patronal como repositorio de la memoria colectiva de largo aliento; las expresiones estéticas en torno de la celebración religiosa del santo como vías para inculcar valores comunitarios; y, el papel de los compadrazgos rituales generados en el marco del sistema de cargos, orientados al fortalecimiento interno de las redes de solidaridad, y el afianzamiento

Abstract

In this work we analyze the origin and meaning of three community expressions that in our opinion make up strategies for cultural reproduction in a town of otomi origin. The saint´s holiday is approached as a repository of longtime collective memory; the aesthetic expressions around the religious celebration of the saints as ways to install community values; and, the role of the ritual compadrazgos generated within the cargo system, aimed at the internal strengthening of solidarity networks, and the strengthening of external commitments with the

[1] Doctor en Historia por el Centro de Estudios Históricos de El Colegio de México. Sus líneas de investigación son: Expresiones de la cultura barroca en los pueblos de indios, época virreinal; Memorias colectivas y sus representaciones en códices virreinales; Manifestaciones de religiosidad popular en el mundo contemporáneo. Coordina el Seminario interinstitucional "Santos, devociones e identidades colectivas". Miembro del Observatorio Intercontinental de Religiosidad Popular, "Alonso Manuel Escalante". Correo: ggreyes@colmex.mx X antes Twitter: @GerardoGlezRey

de compromisos externos con las mayordomías representantes de los santos patronos de los pueblos comarcanos.

Palabras clave
Reproducción cultural, identidad, religiosidad popular, santos patronos, fiestas religiosas, danzas, compadrazgos.

mayordomias representing the patron saints of the regional towns.

Keywords

Cultural Reproduction, Identity, Popular Religiosity, Saints, Religious Festivals, Ritual Dances, Compadrazgos.

A mediados del siglo anterior, Octavio Paz nos ofreció una imagen nítida del mexicano y su cultura. En su célebre ensayo destacó a la soledad como uno de los atributos inherentes a nuestra identidad.[22] El posible origen de aquel sentimiento lo sitúa en el trauma de la conquista, aunque también reconoce que para superar esta condición el mexicano ha recurrido a diversas estrategias, entre ellas: la fiesta. Paz se refirió a esta en términos de un hecho social con amplia y notoria participación de la colectividad; el contexto temporal en el que se manifiesta es el presente "en donde pasado y futuro al fin se reconcilian" (Paz, 1989:42); por ello, la fiesta es conmemoración, y a la vez celebración.

De la diversidad de solemnidades en México, quizá las fiestas patronales sean las expresiones más elocuentes para desentrañar y entender la identidad de los celebrantes, pues la ritualidad que les rodea nos habla de su pasado, pero a la vez de sus anhelos para prolongar su acervo cultural hacia el futuro. Cobijado por estas ideas, en lo que sigue nos proponemos examinar algunas expresiones de la fiesta patronal a partir de un caso de estudio: la población de san Miguel Almaya, perteneciente al municipio de Capulhuac, en el estado de México.

Nuestra propuesta considera que la feligresía de este lugar ha construido su identidad como un pueblo de "costumbres y tradiciones" a partir de dos elementos: por un lado, la imagen del santo patrono, el arcángel Mi-

[2] Nos referimos al ensayo intitulado *El laberinto de la soledad*, México, Fondo de Cultura Económica,1989.

guel; y, por el otro, el conjunto de expresiones asociadas a su veneración como líder espiritual, esto es: la celebración festiva en su honor, las expresiones estéticas o danzas, y la construcción de redes solidarias mediante compadrazgos rituales.

La hipótesis que discutiremos en este artículo sostiene que las tres dimensiones de la veneración al arcángel antes enunciadas son estrategias de reproducción cultural que garantizan la continuidad del modo de vida comunitario, a pesar de los cambios bruscos operados a partir de la segunda mitad del siglo XX.

Reconocemos que el estudio del tema festivo, en especial el relacionado con las fiestas patronales ha sido objeto de análisis detallados por parte de las disciplinas de lo social. El liderazgo indiscutible es el de la antropología, seguido por la sociología, y recientemente la historia.[3] En favor del diálogo disciplinar entre la historia y la antropología, en lo que sigue ofrecemos una propuesta de análisis de la fiesta patronal de san Miguel Almaya, para ello, recuperamos algunos pasajes de su historia siguiendo el hilo conductor trazado por la llegada de la imagen del santo patrono a este lugar a mediados del siglo XVI, hasta las tres primeras décadas del siglo XX.

En un segundo momento, examinamos tres danzas que en nuestra opinión expresan de manera clara no solo el sentido de pertenencia construido en el tiempo, a partir de algunos acontecimientos significativos de la historia de este lugar; sino también, las formas de concebir el tránsito de la vida de los lugareños en tres momentos cumbre: niñez, adultez y vejez. Esto significa que las tres expresiones estéticas que examinaremos en esta parte del escrito tienen la función de difundir algunos valores inherentes a la vida comunitaria, los cuales se han configurado en el tiempo. De esta manera, cada vez que se representan en el contexto de la fiesta patronal se asegura su permanencia y continuidad entre las generaciones.

[3] La producción de investigaciones procedentes de los tres campos disciplinares supera los límites razonables de una nota para hacer referencia a ellos; pero, podemos citar como ejemplos representativos los volumenes colectivos preparados por León Carlos Álvarez Santaló, María Jesús Buxó Rey y Salvador Rodríguez Becerra (1989); Pérez (1998), Cardoso (2011), y Florescano y Santana (2017). Las referencias completas se encuentran al final del capítulo.

Por último, abordamos el papel de los compadrazgos rituales a la sombra de los sistemas de cargos implementados en pleno siglo XX para hacer posible la celebración de la fiesta patronal en sus dimensiones sagrada y profana. Los compadrazgos hacia el interior del pueblo y hacia el exterior con los mayordomos de otras comunidades, tienen la finalidad de tejer una amplia red de solidaridades que se actualizan y confirman en el contexto festivo mediante pactos de fraternidad que superan cualquier otra forma de organización civil, y que por su misma naturaleza constituyen una forma peculiar de expresar el papel de estas comunidades en el devenir de la historia.

La fiesta patronal: entre memoria colectiva y sentido de pertenencia

No hay evento colectivo más anhelado entre los habitantes de Almaya que la fiesta patronal. El último censo realizado en 2020 registró una población total de 5, 202 habitantes, de la cual 2,723 son mujeres y 2479 hombres (*Panorama,* 2021:54). Con una ligera variación, la contabilidad de los asuntos religiosos arrojó la cifra de 4693 católicos; 230 profesantes de otras creencias, ya sea cristianos o evangélicos; y, 226 personas sin religión. En términos porcentuales, el 91.2 son católicos, el 4.4 protestantes y el 4.4 sin religión.[4]

A mediados del siglo XX el catolicismo predominaba entre la población; pero, a raíz de la migración eventual a la ciudad de México, y en especial al cambio de actividades económicas de sus habitantes que abandonaron la agricultura por el comercio informal fue como otras creencias llegaron al pueblo. El ingreso de estas no fue fácil, a la fecha hay un rechazo velado hacia aquel sector minoritario, debido a que en opinión

[4] La contabilidad procede del mismo censo de población y vivienda, en específico de la tabla de resultados por localidad (ITER), donde san Miguel Almaya es la localidad 04, del municipio 15 (Capulhuac). Las cifras de población corresponden a las columnas 10,11 y 12; mientras la variable religión se contabiliza en las columnas 223, 224,225 y 226. Véase: https://www.inegi.org.mx/app/scitel/Default?ev=9

de los lugareños: los hoy protestantes abandonaron las tradiciones de sus abuelos.[5]

El legado de los mayores no se restringe a los bienes materiales, en este caso a la tenencia de la tierra comunal, la que se trasmite de generación en generación sin la posibilidad de que personas foráneas o avecindadas temporalmente puedan acceder a ella.[6] La mayor riqueza la constituye el conjunto de costumbres y tradiciones. No es gratuito que desde el gobierno civil se difunda el lema: "Almaya, pueblo de costumbres y tradiciones" como uno de los elementos distintivos de sus habitantes.

En este contexto, la fiesta patronal es el mejor ejemplo de herencia inmaterial. Se trata de un legado ancestral cuyo valor simbólico e identitario incrementa con el paso de los años, en proporción a su adopción entre las diferentes generaciones que habitan en este pueblo. En otros trabajos hemos hecho alusión a este fenómeno recurriendo a la metáfora de la "cadena infinita" (González, 2021:209), donde cada generación sirve como anillo o enlace, mientras que la naturaleza u origen del eslabón está en la fundación primigenia del lugar, asociada con la llegada del santo patrono y la construcción de su primer ermita que sirvió como espacio sacralizado para resguardar la imagen de bulto.

El paso de los años, décadas y siglos ha provocado que este acontecimiento se diluya lentamente de la memoria colectiva, a pesar de la existencia de algunos testimonios en papel, en piedra y la oralidad que acreditan el suceso. En el orden aquí citado, pocos lugareños saben que uno de los primeros registros documentales fechado hacia 1569 indica que para ese tiempo Almaya tenía la categoría de estancia, puesta bajo el patronazgo espiritual del Arcángel Miguel.[7] Dos décadas antes de esta fe-

[5] Testimonio de Fidel Guadarrama Alcántara, de 86 años de edad.

[6] Este mecanismo endogámico de acceso a la tierra ha garantizado la continuidad de las costumbres y tradiciones, evitando el riesgo de que agentes exógenos intervengan en la organización comunitaria. Su origen se desconoce, pero probablemente date de la segunda década del siglo XX, cuando después de consumado el movimiento armado, Almaya quedó al margen del consecuente reparto agrario y tuvo que recurrir a la protección de sus terrenos comunales.

[7] La memoria fue redactada el primero de diciembre de 1569 por Pedro de Salamanca, cura y vicario de Atlapulco, Capulhuac, Ocoyoacac, Tepexoxuca y Quapanoaya. Forma parte del conjunto de reportes enviados al arzobispo de México fray Juan de Zumárraga; publicados a finales del siglo XIX bajo el título de Descripción del Arzobispado. La descripción se encuentra entre las páginas 227-235.

cha, la población nativa de la Nueva España padeció una de las epidemias más severas que arrasó con una cantidad ingente, por lo que la autoridad civil en combinación con los evangelizadores procedieron a la congregación de la población sobreviviente.

La reunión de los indios en espacios acotados resultó en un novedoso paisaje cultural donde iglesias, capillas y ermitas sirvieron de marcadores para concentrar en torno suyo a la población nativa. A partir de ese momento, y al compás del avance evangelizador surgieron los primeros patronazgos espirituales y las celebraciones festivas en su honor. El suceso no debe verse como algo banal; por el contrario, para los nacientes pueblos de indios y sus sujetos se trató de un episodio primordial del que desprendieron su origen virreinal;[8] de tal manera que, en lo sucesivo, la celebración anual de la fiesta patronal por parte de la feligresía se constituyó en el repositorio de la memoria colectiva.

De la vieja ermita que albergó a la primera imagen de bulto del arcángel Miguel no quedó huella. El paso del tiempo, lo perecedero de sus materiales y el incremento paulatino de la feligresía se conjugaron para que a principios del siglo XVIII iniciara el nuevo proyecto de construcción de una iglesia más amplia.[9] En esta travesía secular, la imagen del santo patrono y su celebración anual permanecieron a salvo gracias al pacto simbólico establecido con su feligresía al momento de la fundación virreinal.

El siglo XVIII fue testigo del incremento de disensiones entre cabeceras y sujetos. Éstos se enfrascaron en la separación de aquellas y en la búsqueda del reconocimiento legal como pueblos, recurriendo para ello al argumento religioso; es decir, respaldando su antigüedad en la pose-

El dato sobre la estancia de san Miguel Almaya está en la página 229. La referencia completa del documento se encuentra al final del capítulo.

[8] El mismo redactor de la memoria aludida en la nota anterior indicó: "todas las iglesias y ermitas arriba referidas parece[n] estar labradas y edificadas con licencias bastantes de los ordinarios y obispo pasado de la ciudad de México", es decir se alude a la gestión de fray Juan de Zumárraga nombrado arzobispo en 1547. En consecuencia, es probable que las construcciones religiosas de las cinco cabeceras descritas por Pedro de Salamanca procedan de la cuarta década del siglo XVI.

[9] En efecto, hacia 1715 los habitantes de san Miguel Almaya solicitaron licencia a la autoridad civil para recolectar limosna entre los pueblos comarcanos y con lo recaudado ornamentar la nueva iglesia que se estaba construyendo. Archivo General de la Nación, México, ramo de indios, 1715, volumen 41, expediente 1, foja 1.

sión de iglesia lo suficientemente aderezada para el oficio religioso y la devoción centenaria al santo patrono. En los litigios de este tipo es común encontrar la expresión "hijos del santo" como una forma de filiación patriarcal sobre la cual se teje la memoria ancestral.

Algunas fundaciones antiguas, reconocidas hasta ahora como sujetos, lograron su cometido, pero la mayoría sólo se quedó en el intento. Este fue el caso de san Miguel Almaya que vio frustrado su intento separatista de la cabecera de Atlapulco, debido a los sucesos políticos acaecidos en la segunda década del siglo XIX. A pesar de lo convulso de este siglo, los hijos de san Miguel permanecieron ajenos a las reyertas políticas y los constantes cambios de gobierno. Si acaso la irrupción más visible en sus tradiciones inveteradas fue el dramático episodio de reformas operadas en la sexta década de este siglo, cuando los bienes terrenales adjudicados por costumbre al santo patrono fueron objeto de compraventa. Aun así, la feligresía salió avante del embate liberal mediante el recurso de la compra disimulada porque al final del día las tierras del santo patrono quedaron bajo el control de las cofradías o de las "sociedades" del santo.

De mayor trascendencia para los devotos del arcángel Miguel fue el movimiento armado iniciado a finales de 1910 porque trastocó sus rutinas. Un ambiente de incertidumbre se adueñó de todos los lugareños quienes fueron presa del bandolerismo desatado a la sombra de las incursiones periódicas de los ejércitos zapatistas, carrancistas y tropas federales. Hasta ahora sigue siendo un enigma para la población en general lo ocurrido con la imagen del santo patrono y con las demás que habitan en la iglesia principal durante este periodo; aunque los rumores apuntan en dirección a que debajo del altar principal hay una oquedad a manera de cámara donde fueron resguardados.

Otras voces del pasado se han encargado de resguardar en la memoria colectiva el despoblamiento de Almaya. Los hoy bisnietos de aquella generación que padeció el movimiento armado recuerdan cómo uno de los temas recurrentes narrado a manera de cuento, al calor del tlecuil (fogón), fue el abandono del lugar a raíz del incendio general provocado por alguna facción de bandoleros. Familias completas fueron desplazadas

para buscar refugio en zonas menos conflictivas del valle de Toluca, como Mexicalcingo; Xochimilco, al sur de la ciudad de México, o en el poniente de Morelos, en fundaciones de reciente cuño como Buenavista del Monte.[10]

Superado el escollo revolucionario, la gente desplazada empezó su viaje de retorno al terruño; aunque algunos, como en el caso de los refugiados en Morelos prefirieron quedarse y beneficiarse del reparto agrario y del clima benigno. Este episodio tiene especial relevancia para el estudio que aquí realizamos porque fue visto como el momento en que ocurrió la refundación del pueblo[11] y, al igual que antaño, el arcángel Miguel fue la figura central sobre la que dispusieron los cimientos de esta nueva etapa de su historia.

Con seguridad la conmemoración del patronazgo espiritual y el festejo desarrollado en torno de su veneración fueron los ejes sobre los que se fraguo el nuevo sentimiento de pertenencia y el retorno a la tierra añorada. Los testimonios documentales disponibles revelan que a partir de 1920 la presencia de una mayordomía posibilitó la realización del festejo en honor del onomástico del santo patrono instituido por la Iglesia católica y fijado el 29 de septiembre.[12]

A partir de ese año, y salvo en el periodo de guerra civil desatada entre finales de 1926 a mediados de 1929, cuando fue prohibido el culto público, la celebración de la fiesta patronal se constituyó en una constante

[10] Testimonio de Fidel Guadarrama Alcántara, de 86 años de edad.

[11] En la historia de este lugar han ocurrido al menos tres episodios fundacionales: el primero, ubicado en el posclásico tardío cuando la Triple Alianza de la cuenca de México extendió su dominio sobre su vecino señorío matlatzinca en el último cuarto del siglo XV. El proceso de nahuatización consistió en el repoblamiento de esta zona con gente de filiación nahua procedente de la cuenca. La expresión más visible de este acontecimiento fue el surgimiento de nuevas entidades políticas: altepeme y calpultin, con nombres en el idioma náhuatl, como Almaya, por ejemplo. La ubicación espacial de aquella fundación está en el paraje conocido como "monera" (sic pro mojonera), una especie de montículo artificial que debió servir como sitio de depósito de las reliquias ancestrales para dar vida al "tlachihualtepetl". La segunda fundación ocurrió en el contexto virreinal, un poco antes de mediar el siglo XVI cuando a la sombra de la evangelización de los naturales el arcángel Miguel se impuso a los lugareños como su santo patrono. Este episodio es el que desarrollamos con cierta amplitud en este apartado; mientras que la tercera fundación ocurrió en 1917, al concluir oficialmente el movimiento armado, cuando los oriundos que habían sido desplazados regresaron al terruño y procedieron a recuperar y reproducir sus tradiciones inveteradas.

[12] González (2012), "La pasada del cajón y las reliquias de san Miguel arcángel…" p. 44.

en la vida cotidiana de los habitantes de san Miguel Almaya;[13]y, sin duda alguna, constituye el referente más visible que los dota del sentido de pertenencia a una comunidad "indígena de costumbres y tradiciones".[14]

Expuesto el contexto del origen de la fiesta patronal, en lo que sigue nos ocupamos de desentrañar el sentido de tres manifestaciones estéticas[15] que acompañan las festividades en torno del portento y onomástico del arcángel Miguel, es decir el ocho de mayo y el 29 de septiembre, respectivamente; y, que encarnan en las representaciones dancísticas que sirven como contenedores de memoria y a la vez como medios para inculcar entre los lugareños un sistema de valores que afianza el sentido de pertenencia y de solidaridad.

El ciclo vital y sus representaciones estéticas, otra manera de recuperar el pasado y asegurar la continuidad de los valores comunitarios

Los pueblos cuya historicidad se ancla en el pasado mesoamericano o virreinal temprano recurren a la selección de acontecimientos de su devenir cotidiano para construir su memoria colectiva y compartirla a través de la oralidad. La tradición escrita es otra manera de llegar al mismo punto. Aunque esta es menos común entre las comunidades que durante el periodo virreinal y decimonónico quedaron al margen de la castellanización, conocemos episodios procedentes de la segunda mitad del siglo XVII y primera parte del XVIII que atestiguan cómo ante el peligro inminente del despojo territorial por parte de particulares, los pueblos de indios y

[13] Un segundo momento de interrupción de los festejos ocurrió en el contexto de la declaración de la pandemia de Covid-19, cuando oficialmente fueron canceladas las reuniones masivas para evitar contagios. A pesar de ello, quedó demostrado el profundo arraigo de la feligresía por la fiesta patronal que los lugareños recurrieron a las tecnologías de la información para recuperar y difundir pasajes de las celebraciones previas a la pandemia como una manera de mantener viva esta tradición en la memoria colectiva de los habitantes de este pueblo.

[14] Esta frase se acuñó e incorporó en la documentación oficial de las instancias de gobierno civil de san Miguel Almaya.

[15] En este trabajo consideramos a las danzas como manifestaciones estéticas por su capacidad de comunicar, mediante la expresión corporal, mensajes históricos, sociales, religiosos y rituales, cuyo contenido se configura en el tiempo largo. Véase García (2006:14-15).

sus sujetos recurrieron a la confección de memorias escritas para defender sus espacios vitales.[16]

Entre la oralidad y la escritura se intercala otra manera de construir la memoria colectiva entre los pueblos de viejo cuño: la danza. Recordemos cómo ante el aparente fracaso de las primeras estrategias de evangelización que se reducían a la mímica y memorización de oraciones, fray Pedro de Gante descubrió que los naturales eran muy dados a la ritualidad acompañada de música y baile. Si creemos al flamenco, fue a partir de la incorporación de estas expresiones estéticas a la labor catequética cuando la difusión del evangelio encontró terreno fértil entre los indios. Es probable que de aquí se desprenda el origen de las representaciones dancísticas en el contexto de la liturgia católica.

No olvidemos también que, hacia el último cuarto del siglo XVI fue tal el nivel de expresiones colectivas de este tipo donde se combinaban cantos en náhuatl y danzas de inspiración mesoamericana que la autoridad religiosa tuvo que intervenir prohibiendo su ejecución por las posibles implicaciones idolátricas. La censura no tuvo el efecto esperado; en el contexto de la emergencia de una cultura mestiza la danza sobrevivió para erigirse en una suerte de repositorio memorístico a través del cual el pasado se hizo presente con miras a su proyección hacia el futuro.

Nuevamente, el peso de la costumbre inveterada triunfó sobre cualquier disposición oficial que advertía en los movimientos corporales, los gestos, el atuendo y la música las huellas de un pasado con sabor rancio, producto de la ignorancia.

Contrario a lo que pudiera pensarse, hacia la segunda mitad del siglo XIX y bajo el manto del romanticismo, las tradiciones de los pueblos vivieron su mejor momento. Viajeros extranjeros y escritores costumbristas recuperan pasajes en los que la vida campirana transcurre apacible dentro de los marcos de religiosidad popular. Se configura así una imagen

[16] Se trata de la documentación conocida en la historiografía como títulos primordiales y códices Techialoyan, respectivamente. Los primeros compuestos por mercedes de tierra, testamentos de caciques y composiciones. Mientras que los segundos recuperan la tradición mesoamericana de la "tlacuilolli" donde la narrativa pictográfica conforma una suerte de escritura.

idílica del indio, junto con un prototipo idealizado de los diferentes oficios como el de aguador, talabartero, lapidario zapatero, panadero, afilador, carbonero, vaquero, pastor o arriero, entre muchos más.[17]

A partir de este universo social abigarrado, los pueblos y comunidades sobrevivientes al movimiento armado de 1910, recuperan algunos episodios de su pasado lejano e inmediato, incorporándolo al conjunto de representaciones estéticas para transformarlos en memoria colectiva. La intención es clara: construir una identidad propia a partir de los fragmentos de su pasado. La transición entre un oficio y su representación estética en una danza es un proceso que aún no encuentra una explicación convincente. Se trata de dos fenómenos equidistantes cuyo único punto de convergencia es la memoria colectiva. El oficio sirve como referente histórico, mientras que la danza expresa vivencias afectivas que promueven un sentimiento de unidad.

En el caso que aquí nos ocupa, vimos en el primer apartado de este artículo cómo la refundación del pueblo después de 1917 se acompañó de la celebración de la fiesta patronal en honor al arcángel Miguel; así, en el transcurso de los años, y para hacer atractivo y significativo el acontecimiento los lugareños organizaron la representación de dos danzas vinculadas directamente con su pasado otomiano: pastoras e inditos.[18]Ambas son propias de una sociedad eminentemente rural.

Hoy sabemos por las indagaciones antropológicas que la primera se vincula con rituales de petición de lluvia (Borja, 2020:108), aunque en el contexto de la evangelización se adecuo a la conmemoración del nacimien-

[17] Un ejemplo, entre muchos otros más, de la literatura de este periodo donde se establecen los prototipos del mexicano en sus diversos oficios corresponde a la publicación de Antonio García Cubas (1904), intitulada *El libro de mis recuerdos.* La referencia completa se encuentra al final de este artículo.

[18] Algunos testimonios recabados en campo revelan que, además de las danzas de pastoras e inditos, en el pueblo de Almaya se representaban a los "vaqueros" y "contradanzas". La primera se ejecutaba en el contexto de la fiesta patronal celebrada cada 29 de septiembre. Esta danza fue traída del vecino pueblo de Almoloya del Río. Mientras que la "contradanza" se representaba un año en Chalma y otro en el pueblo de Almaya. Testimonio de la señora Cecilia Meza Pérez (tía Chelo), de 86 años de edad. Ambas representaciones estéticas desaparecieron entre finales de la sexta década del siglo pasado y principios de 1970 (testimonios de Aurora González Montes, de 86 años; y de Francisco Pascual González Arias de 62 años).

to de Jesús en Belén; mientras que la segunda, es decir la danza de inditos constituye una reminiscencia del pasado virreinal, cuando la celebración de Corpus Christi se generalizó entre los habitantes de la Nueva España. En sus orígenes esta fiesta se celebraba exclusivamente en la capital del virreinato; mientras los naturales participaban con su fuerza de trabajo para aderezar con enramadas las calles por donde pasaba la custodia que precedía el desfile de las distintas corporaciones (Vázquez, 2022:56-58).

A partir del siglo XVII la devoción al Santísimo Sacramento se popularizó arraigándose entre las feligresías de los pueblos de indios; aunque hacia el último cuarto del siglo XVIII se redujo sensiblemente su representación por disposición real por considerase una fiesta demasiado expresiva, colorida y de gastos excesivos (Vázquez, 2022:61-63,71).

Al parecer, el cambio de régimen político no afectó a esta celebración, pues a nosotros han llegado testimonios coloridos de cómo se celebraba esta fiesta en la capital de la república mexicana en el año de 1866, periodo en el que al decir del narrador: la fiesta de Corpus "había llegado a su apogeo" (García, 1904:358-370).

Si los orígenes de ambas danzas se fincan en el pasado virreinal, manteniendo su vigencia temporal a pesar de los cambios políticos observados a lo largo del siglo XIX, es claro que en el México posrevolucionario se asiste a un renacimiento de ellas en virtud de la necesidad de crear una nueva identidad nacional donde todas las clases sociales se encontraran representadas a partir de la recuperación de su pasado idílico.

En este sentido, y en relación con nuestro objeto de estudio, los testimonios recabados sobre ambas danzas sostienen que en el caso de las pastoras las protagonistas eran jovencitas menores de 15 años; mientras que en el caso de los inditos las niñas y niños participantes eran menores de diez años.[19]

Ambas danzas se extinguieron con la llegada de la "modernidad" al pueblo. La primera, es decir las pastoras, desde finales de la sexta década del siglo XX. El fenómeno coincide con la política nacional conocida como

[19] Testimonios de Aurora González Montes, de 90 años de edad; y de Cecilia Meza Pérez (tía chelo), de 86 años de edad.

época del desarrollo estabilizador o "milagro mexicano". Fue el periodo en el que jóvenes, mujeres y hombres, se trasladaron a la capital del país para ocuparse como empleadas domésticas y obreros. Si bien la migración se tradujo en mejoras económicas para las familias que se quedaron en el pueblo, es decir la gente mayor; en contrapartida, su impacto fue devastador en el ámbito de las tradiciones. En el caso de la danza de pastoras, las jóvenes ya no quisieron participar "por pena", pues les parecía que se trataba de cosas del pasado frente al modo de vida citadino que recién habían conocido.[20]

La danza de inditos empezó a decaer a medida que el modo de vida campesino fue abandonado paulatinamente, a partir de mediados de la séptima década del siglo XX. Fue entonces que el ciclo agrícola y sus fechas claves de mayo y septiembre vinculadas con las peticiones de lluvia y el inicio de la temporada de secas, dejaron de tener sentido. Las razones se encuentran en las nuevas ocupaciones de los habitantes del pueblo: como operarios en las fábricas asentadas en los pueblos comarcanos, o bien como comerciantes de productos diversos en los tianguis del valle de Toluca. En este contexto resulta que, la generación de padres del último cuarto del siglo XX perdió el interés porque sus hijos participaran en la danza, y en su lugar optaron por inducirlos a bailar en la emergente danza de "lobitos" que a continuación abordaremos. Por otro lado, debemos considerar que los músicos tradicionales que acompañaban con sus melodías a la representación estética, fallecieron.[21]

Frente a la transformación del modo de vida y su consecuente impacto en la modificación de costumbres el único hecho que permaneció impasible fue la religiosidad de los lugareños expresada, como ya mencionamos, en la devoción al arcángel Miguel y la celebración de su fiesta patronal. Por ello, la feligresía vio en esta situación la posibilidad de fortalecer su memoria colectiva, al tiempo de construir un modelo vinculante entre ge-

[20] Testimonio de Catalina Reyes Reza, de 72 años de edad.

[21] Cecilia Meza Pérez (tía chelo), de 86 años de edad, revela que los músicos ejecutantes del violín y la tambora procedían de Agua Blanca, Capulhuac, un asentamiento cercano a menos de tres kilómetros de distancia con respecto a san Miguel Almaya.

neraciones para asegurar la circulación de valores comunitarios e identitarios.

La estrategia para conservar las huellas de su pasado y sustituir las danzas en decadencia consistió en ordenar el ciclo vital de sus habitantes mediante tres representaciones dancísticas: arrieros, lobitos y comadritas. La clasificación aquí citada sigue el criterio de su aparición a lo largo del siglo XX y principios del XXI; sin embargo, es necesario invertir el orden de su tratamiento con la finalidad de demostrar que estas tres danzas abarcan el ciclo vital de los habitantes de este pueblo y, en consecuencia, conforman una estrategia de reproducción cultural.

Danza de lobitos. Destacamos en párrafos anteriores la paulatina desaparición de la danza de inditos a partir del último cuarto del siglo XX; proponemos que su lugar fue ocupado por la danza de lobitos creada en 1968. El testimonio fidedigno del que disponemos, indica que sus fundadores pensaron en la conveniencia de invitar a los niños del pueblo para disfrazarse o caracterizarse de diferentes animalitos y formar parte de las danzas que se representaban en la fiesta patronal del ocho de mayo,[22] fecha emblemática que corresponde a uno de los portentos del arcángel Miguel en el monte Gárgano, en el sureste de Italia.

El señor Cruz Peña Bernal (+) se encargó de buscar la música de acetato con la que acompañarían la danza. La iniciativa considero abrir la participación de los niños danzantes con un tema alusivo al arcángel Miguel. En aquel año, 1968, la compañía discográfica RCA Victor lanzo a la venta el álbum intitulado música "prehispánica y mestiza", ejecutado por Fernando F. Moncada quien, en el medio artístico se promocionaba como "El príncipe Azteca". Siete de los doce temas incluidos en el álbum fueron seleccionados para formar parte del repertorio musical que acompañaría a los pequeños danzantes liderados por el señor Cruz Peña Bernal (+).[23]

[22] Testimonio audiovisual de la señora Juana Reyes Chávez, esposa del señor Cruz Peña Bernal (+), uno de los fundadores de la danza. Otros participantes de este proyecto fueron los señores "Cande" y "Tino". (Testimonio de Cecilia Meza Pérez, de 86 años de edad).

[23] Los temas son: adoración al sol, ritual consagrado a los dioses, danza autóctona, alegría de Xochi-

Tal y como se anuncia en el disco de vinil, la música corresponde al género mestizo interpretado con algunos instrumentos de origen mesoamericano; por ello, los patrocinadores de la danza decidieron llamarla en principio "danza autóctona"; sin embargo, a medida que se incrementó el número de participantes infantiles, caracterizados de lobeznos y demás fauna, se decidió cambiarle el nombre a "danza de lobitos.[24]

El domingo 29 de septiembre de 1968 se presentaron nuevamente los pequeños danzantes causando algarabía entre los asistentes, nativos y visitantes, por lo que a partir de ese momento aseguraron sus presentaciones bianuales hasta el presente. Durante muchos años la danza se conformó exclusivamente de niños, más tarde se incorporaron niñas[25] y en tiempos recientes jóvenes y algunos adultos integran sus filas.

Esta representación dancística ha alcanzado una fama inusitada al grado de que son invitados a participar en los pueblos vecinos y comarcanos con los que el santo patrono del lugar, a través de las mayordomías, tiene compromisos de reciprocidad. Incluso, el pueblo vecino de san Felipe El Mirasol, ha creado su propia danza, con el mismo nombre, la cual es una réplica similar a la instituida en san Miguel Almaya.[26]

Después de un poco más de medio siglo de representaciones, la danza de lobitos es un sello distintivo de los habitantes de san Miguel Almaya.

---

quetzal, danza de la paloma, señor san Miguel y Tonatzin- Nonantzine.

[24] Testimonio audiovisual de la señora Juana Reyes Chávez. En línea: https://www.facebook.com/watch/?v=681127458985942

[25] Resulta significativo el testimonio de Virginia Arias, colocado en los comentarios del Facebook de la página Almaya Records, quien señala: "En verdad una danza que nos emociona, al principio era de puros niños, y tengo el orgullo de saber que fui la primera mujer en bailar esta danza a la edad de 11 años, y no he dejado de bailar, sólo le pido al chaparrito [así se le conoce al santo patrono entre los lugareños por referencia al tamaño de su escultura] me deje seguir bailando para él". Testimonio recuperado en línea: Testimonio audiovisual de la señora Juana Reyes Chávez. En línea: https://www.facebook.com/watch/?v=681127458985942

[26] El nombre de esta danza ha sido motivo de polémica. Los pueblos vecinos de Coatepec de las bateas, Xalatlaco y Capulhuac y Atizapán tienen también su danza de lobitos, los coreografía de los participantes y la música que los acompaña, ejecutada con tambor y flauta, es muy diferente de la creada en san Miguel Almaya, la cual en la actualidad se acompaña de música de diversos géneros, entre los que destacan la música tropical como la cumbia colombiana (cumbia sampuesana) y cumbia mexicana (el niño y la cumbia, cumbia de la rana, la derrota de Damasco). Esta particularidad musical es la que le da un toque distintivo con respecto a las demás.

Es, en palabras de la esposa de uno de los creadores, "un orgullo que esta danza haya nacido aquí…y pues no la vamos a dejar perder".[27]

Imagen 1. Danza de lobitos

Fuente: fotografía de Erik Hernández González, mayo 2019

La iniciativa de establecer una danza donde los protagonistas fueran los niños del pueblo, ha rendido frutos. Sus fundadores no imaginaron que a través de esta representación estética a los participantes se les inculca el sentimiento de pertenencia desde edad temprana, y, en especial, se les prepara para refrendar el compromiso de conservar el pacto establecido entre la feligresía de este lugar y el arcángel Miguel, consistente en agradecer tanto el cumplimiento de las peticiones hechas en momentos de incertidumbre, como los beneficios recibidos a lo largo de un año de vida.

En palabras de quienes han participado en esta danza y que hoy son adultos: "quien no ha bailado en los lobitos [sic] no es de Almaya".[28] La

[27] Testimonio audiovisual de la señora Juana Reyes Chávez. En línea: https://www.facebook.com/watch/?v=681127458985942

[28] Testimonio de Verónica Neri Reza, recuperado a partir de los comentarios en Facebook sobre el video en relación al video intitulado "Los lobitos. Danza tradicional de san Miguel Almaya, estado de México. En línea: Testimonio audiovisual de la señora Juana Reyes Chávez. En línea: https://www.facebook.com/watch/?v=681127458985942

frase es representativa del sentimiento generalizado entre los habitantes de san Miguel Almaya, y constituye quizá la muestra más fehaciente de cómo la introyección de valores comunitarios a edad temprana rinde frutos en la adultez, cuando de manera consciente a ciertas prácticas se les considera parte de las marcas de identidad de los lugareños.

La segunda etapa donde se confirman los valores comunitarios de pertenencia se ubica en la adultez. El marco temporal abarca el tránsito entre una generación y otra; es decir entre los 20 y 40 años de edad. En ese rango es visible la participación de los lugareños en otra danza: los arrieros.

Danza de arrieros. El antecedente más remoto de la arriería en este lugar fue registrado por el clérigo secular Pedro de Salamanca, quien en 1569 registró: "la granjería que tienen los dichos indios de Atlapulco es la labranza de tierras y de ser arrieros y de madera y carpintería".[2929] Tal y como apuntamos en párrafos anteriores, debemos distinguir entre el oficio y su representación estética por tratarse de dos manifestaciones de distinta naturaleza. La arriería es resultado de la incorporación de los pueblos de indios a los circuitos comerciales novohispanos y decimonónicos, mientras que la expresión dancística debió configurarse en los años que siguieron al México posrevolucionario, en el contexto de la emergencia del nacionalismo.

Esta danza en especial amerita una investigación profunda sobre su origen, tarea que supera el límite del presente artículo, por lo que aquí únicamente anotamos algunas reflexiones en torno de las funciones que cumple actualmente entre los habitantes de san Miguel Almaya. Para llegar a este punto, es necesario destacar su carácter dual, es decir la danza de arrieros reviste una dimensión sacra y otra profana que al articularse

29 [29] *Descripción del arzobispado*, p. 229. San Miguel Almaya, junto con Santiago Tilapa y santa María Coaxusco, entre otras cuatro estancias más, formaban parte del pueblo de indios o corporación de Atlapulco. En el siglo XVIII hay registros documentales que atestiguan la participación de estos lugares en el comercio y traslado del carbón, vía la arriería, a la casa de moneda de la ciudad de México. Véase: Castro (2008), "San Pedro Atlapulco y la Real Casa de Moneda: las vicisitudes de una empresa comunitaria". La referencia se encuentra al final de este artículo.

en una expresión estética contemporánea sirve como dispositivo memorístico para fijar en el inconsciente colectivo el sentido de compromiso espiritual con el santo patrono, y los valores de generosidad y reciprocidad hacia los miembros de la comunidad.

La dimensión sacra de la danza se advierte en su intención votiva, pues se representa exclusivamente en las fechas del calendario litúrgico dedicadas tanto al portento como al onomástico del santo patrono; esto es, el ocho de mayo y el 29 de septiembre de cada año. En ambos casos, la danza constituye una especie de ofrenda de los feligreses hacia el guía y líder espiritual quien con su presencia simbólica contribuyó en la fundación del pueblo hace ya más de cuatro siglos.

El arcángel tiene el derecho de precedencia y está por encima de sus devotos en particular y de las feligresías locales y comarcanas en general; de tal suerte que, en la representación de la danza en las fechas señaladas, en ceremonia pública de apertura, celebrada en *sábado por la noche, durante* la víspera de la fiesta principal, el arcángel es el primero en contemplar las rutinas de las cuadrillas de danzantes desde las alturas del pedestal donde está colocado.

La pieza musical seleccionada para tal efecto es el "son de la venia". Como su nombre lo indica, se trata de pedir permiso o autorización al santo patrono para iniciar "los trabajos" de la cuadrilla; es decir, para ejecutar la danza durante los días domingo y lunes para deleite visual de propios y extraños. Mientras que el lunes por la noche, en ceremonia de cierre, las cuadrillas se presentan nuevamente ante el santo patrono para agradecerle que todo haya salido bien, al tiempo de presentarle a los nuevos mayordomos encargados de organizar la función del siguiente *año.* El protocolo de agradecimiento cala muy hondo en las sensibilidades colectivas, pues se hace acompañar del "son de la despedida". Las notas tristes del violín constriñen el corazón de los presentes, mientras que los versos del son hacen lo propio. El ritual de cierre tiene un propósito definido, se trata de confirmar el pacto espiritual entre los feligreses y el santo patrono, en donde los primeros se comprometen a venerarlo, y el segundo a protegerlos. La repetición anual de la ceremonia de cierre no sólo actua-

liza el pacto, sino también confirma la continuidad de la tradición entre generaciones.

La expresión profana de la danza, por su parte, se encuentra en la parte lúdica de la representación, visible los días domingo y lunes, cuando a lo largo de siete horas diarias los integrantes de las cuadrillas exhiben sus mejores pasos al son de la música de violín, guitarra y trompetas. Al interior de las cuadrillas se advierte una estratificación social que considera desde el mayordomo, vestido con traje de charro, hasta los arrieros jóvenes o xocoyotes, pasando por los corredores de carga y aviadores de cocina, vestidos con ropajes modestos.

Corredores de carga y aviadores de cocina se encargan de preparar los alimentos consumidos entre los arrieros a lo largo de la jornada; mientras que cada participante tiene el deber de obsequiar artículos a los asistentes al finalizar una tanda de sones.[30]

Imagen 2. Danza de arrieros

Fuente: fotografía de Erik Hernández González, mayo 2014

En el contexto de la danza, alimentos y regalos adquieren una dimensión sagrada, pues se elevan al rango de reliquias a repartir entre propios y extraños. De esta manera los valores de generosidad y reciprocidad se

[30] Un total de 21 sones son ejecutados en las representaciones de la danza de arrieros. Mientras que una tanda se compone de cinco sones. Véase: https://youtu.be/uTlK5h7xQS0?si=gJIngXqMZza2DNHW

hacen presentes, introyectándose en el inconsciente colectivo de los participantes.

Danza de comadritas y tlachiqueros. Representa la última parte del ciclo vital de los habitantes de este pueblo, pues sus participantes pertenecen a la cohorte generacional considerada como personas de la "tercera edad". Es una danza recién incorporada a las tradiciones de los habitantes de san Miguel Almaya. Los testimonios disponibles indican que a finales del siglo XX las señoras Margarita González (+) y María Villanueva (+), luego de asistir a la fiesta patronal del pueblo vecino de san Pedro Tlaltizapán, tuvieron la sagacidad de reproducir la danza en san Miguel Almaya, invitando para ello a "pura señora grande".[31]

La danza fue representada por vez primera en la fiesta patronal del 29 de septiembre del 2000. Tuvo una buena aceptación entre los lugareños, de tal suerte que las iniciadoras se encargaron de hacer extensiva la invitación entre sus conocidas para incorporar a un mayor número de participantes.[32] La única condición para integrarse a la danza fue que su rango de edad oscilara entre los 60 años y más, y que tuviesen el ánimo de participar activamente.

Muy pronto la presencia masculina en la danza tomó un papel destacado debido a que era necesario contar con varones que hicieran el papel de tlachiqueros, es decir especialistas en el oficio de raspar los magueyes para obtener el aguamiel y procesarla a fin de obtener el preciado pulque. En opinión del señor Francisco pascual González Arias, "esta danza se relaciona más con nuestra forma de vida antigua".[33]

[31] Testimonio de Esthela Gómez Villanueva, de 64 años de edad, hija de la señora María Villanueva, una de las dos iniciadoras de la danza en san Miguel Almaya.

[32] Las conocidas suelen ser familiares cercanos o comadres de primer grado. Este indicio se puede relacionar con el nombre de la danza; aunque también se ha observado que cuando las mujeres participantes reparten tlacoyos y otra suerte de obsequios entre los asistentes, suelen acompañar su rasgo de generosidad con las siguientes frases: "haber compadrito para que no esté usted perdiendo el tiempo y se ponga usted arrullar el niño"; "comadrita tome usted un pancito para que no se esté aguantando el hambre". Testimonios recuperados a partir de: https://youtu.be/IeboE1bCv3M?si=v6QvhPy_Z27dVfHJ

[33] Entrevista telefónica realizada el seis de marzo de 2024.

Imagen 3. Danza de comadritas y tlachiqueros

Fuente: fotografía de Erik Hernández González, octubre 2014

La afirmación no resulta ociosa, pues sabemos que antes de la sexta década del siglo XX el modo de vida campesino en san Miguel Almaya se caracterizó por el trabajo de la tierra para obtener maíz, y el beneficio de magueyales que abastecían tanto a los tinacales locales como a los comarcanos. En este sentido, la adaptación de una danza de origen foráneo[34] constituye una estrategia memorística a través de la cual, los habitantes de Almaya recuperan algunos fragmentos de su pasado y lo representan mediante un acto teatral donde madres y padres de la tercera edad conforman el reparto principal,[35] sin que ninguno ostente el liderazgo visible; pues al final del día gozos y penurias físicas, asociados con la edad, se comparten en común.

[34] Sabemos que hoy la danza se representa en la cabecera municipal de Capulhuac, el municipio de santa Cruz Atizapán, y los pueblos vecinos de san Pedro Tlaltizapán y Gualupita Yancuitlalpan, ambos sujetos a la cabecera de Santiago Tianguistenco. Sin embargo, se desconoce en cuál de estos lugares tuvo su origen.

[35] Parte de la teatralización se percibe en la colocación de un fogón en medio de la danza donde algunas de las participantes se encargan de preparar los famosos tlacoyos de frijol, haba y requesón que son repartidos entre los espectadores. Mientras que dos o tres varones cargan algunas castañas (botas de piel de cabrito) sobre sus espaldas para transportar el agua miel extraída de un maguey que se ha dispuesto a propósito para la representación de la tradicional raspa o "tlachiqueada".

También se han observado algunas adecuaciones de esta danza, como por ejemplo la incorporación de viudas y viudos o de niños pequeños -mujeres y varones- que generalmente son nietos de los danzantes. En el primer caso, es factible pensar que estamos frente a una estrategia simbólica que busca reintegrar a los viudos a la comunidad, pues resulta que la viudez sitúa a las personas en un estado de indefensión emocional, y para subsanar esta situación se recurre a la danza. Mientras que en el caso de la agregación de los niños el objetivo es prepararlos para su futuro desempeño en el entorno comunitario y asegurar así su participación en cada una de las danzas aquí descritas.

En opinión de Martha Valdez Martínez, integrante de esta danza: "nosotros ya vamos más adelantaditos con la edad, pero sí debemos rescatar parte de la cultura para nuestras generaciones que vienen".[36] La afirmación de Martha es muy elocuente y confirma la hipótesis que aquí se ha tratado de demostrar. Si bien es cierto que esta danza se relaciona con la última etapa del ciclo vital de los habitantes de Almaya, la incorporación de los infantes asegura la energía necesaria para garantizar la continuidad de la tradición centenaria. Veamos finalmente en el siguiente apartado, otra dimensión de la reproducción cultural que ha visto en la construcción de una red de solidaridades la forma idónea para compartir experiencias y saberes entre generaciones.

Trama y urdimbre del compadrazgo o de cómo se construye una red de solidaridad hacia el exterior e interior del pueblo

En esta última parte del artículo nos ocupamos del sistema de cargos vigente en san Miguel Almaya, con especial énfasis en las mayordomías encargadas de financiar los gastos para la celebración de la fiesta patronal.[37]Nuestro objetivo es demostrar que las organizaciones existentes

[36] Testimonio audiovisual recuperado a partir de: https://youtu.be/mkeutVFPMig?si=8ap5NnHuN2OVqEbP

[37] La investigación de Ocampo (2010: 67, 86) identificó un total de ocho organizaciones que componen el sistema de cargos. Entre ellas se distinguen dos grupos de mayordomos: del 29 de septiembre y del ocho de mayo. Está también la sociedad de san Miguelito. Sus integrantes apoyan a los mayordomos del ocho de mayo financiando parte de los gastos para la función del santo patrono; el grupo

constituyen el ejemplo conspicuo de una red de solidaridades construidas hacia el exterior con la intención de estrechar vínculos mediante las visitas de compromiso o de reciprocidad, y hacia el interior de la comunidad para mantener la cohesión e identidad.[38]

Para facilitar la comprensión de este fenómeno recurrimos a la metáfora de la red de solidaridades, donde la trama se constituye del sistema de cargos configurado en el tiempo largo, mientras que la urdimbre la componen cada uno de sus integrantes que al interior de la comunidad son conocidos con el término coloquial de "cargueros".[39] Entre las funciones internas de aquella red de solidaridades se consideran como primordiales la transmisión de experiencias y saberes sobre la organización de la fiesta patronal entre las distintas generaciones. En otras palabras, se trata de un mecanismo para asegurar la continuidad de "la tradición" y la reproducción de la cultura en sus distintas expresiones.

El complejo sistema de cargos vigente en san Miguel Almaya esta apuntalado sobre la base del compadrazgo ritual. Esto no siempre ha sido así, pues las ocho organizaciones que lo componen tuvieron un origen temporal diferente. En principio, nos encontramos con que los cargos de regidores, merinos y fiscales tuvieron su origen hacia mediados del siglo XVI, los dos primeros cuando se formaron las primeras repúblicas de indios, y el tercero cuando la evangelización echó mano de los naturales

de fiscales se encargan del cuidado del templo de san Miguel; los merinos son responsables de la compra de caña que se reparte entre los feligreses durante las dos fiestas; y los regidores financian las celebraciones de las pascuas de Pentecostés y Navidad. En esta organización compleja destacan también el grupo de diputados, y los padrinos de san Miguelito. En el primer caso, estamos frente a una institución vinculada con el sistema de cofradías virreinales; mientras que el último ejemplo es emblemático de la construcción de alianzas entre pueblos porque el padrinazgo lo ostenta la familia Carpena, oriunda de Xalatlaco, desde al menos tres generaciones. Este caso amerita un estudio particular porque aún no se conoce el origen de la tradición.

[38] Un ejemplo bien documentado de la construcción de redes de solidaridad a la sombra de la fiesta patronal es la investigación de Magazine (2015), sobre Tepetlaoztoc Véase en especial los capítulos 3 y 4 de su texto. La referencia se encuentra al final de este capítulo.

[39] Cargueros en el sentido de la responsabilidad que pesa sobre sus personas para asegurar el financiamiento de la fiesta patronal. Mientras que en el terreno simbólico son los portadores de la memoria social, las reliquias del santo patrono y del conjunto de tradiciones que resguardan durante un ciclo litúrgico completo, con la intención de compartirlo a las generaciones que los sustituirán en ese cargo.

más aventajados para la difusión de los nuevos preceptos religiosos entre la población nativa.

El cargo de diputado es propio de las cofradías creadas hacia el último cuarto del siglo XVI cuando la veneración a los santos tomó un auge inusitado gracias a los decretos conciliares de Trento. En este sentido, es posible que en un principio la veneración al arcángel Miguel en Almaya haya corrido a cargo de una cofradía, encabezada por un diputado. La sociedad de san Miguelito, por su parte, pudo tener su origen en la segunda mitad del siglo XIX cuando, frente a las reformas liberales que trataron de reducir tanto la base material para la organización de la fiesta patronal como las expresiones públicas de religiosidad, la feligresía se organizó para mantener la tradición bajo ese nuevo ropaje que, en cierta manera respondía a las circunstancias históricas y no comprometía la devoción al santo frente a la normatividad oficial.

Las dos mayordomías, encargadas del financiamiento de la fiesta patronal del ocho de mayo y del 29 de septiembre, se establecieron formalmente en el tránsito del siglo XX, y posiblemente el compromiso con la familia Carpena, oriunda de Xalatlaco, quien ha tomado bajo su responsabilidad apadrinar al santo patrono en su recorrido anual hacia el santuario de Chalma, también tenga su origen en algún momento de aquel siglo.

En el primer inciso de este escrito destacamos que los testimonios documentales disponibles registran el año de 1920 como el principio de la mayordomía encargada de financiar los gastos derivados de la celebración de la fiesta patronal del 29 de septiembre. Posiblemente en el transcurso de las siguientes décadas ocurrió lo mismo con la celebración del ocho de mayo. Sabemos que entre 1920 y 1980 una sola familia, encabezada por el integrante más visible, se hizo cargo de cada una de las dos mayordomías. Sin embargo, a medida que los gastos económicos asociados al festejo aumentaron, fue necesario invitar a otros integrantes; de manera que, a partir de la última fecha las autoridades decidieron que cada una de las mayordomías se integraran por diez personas (González, 2023:115).

El incremento en los gastos de ambas mayordomías y la consecuente incorporación de más integrantes en ese cargo tiene su origen en el cambio

paulatino del modo de vida. Como apuntamos en párrafos anteriores, de ser un pueblo con vocación agraria, a mediados de la séptima década del siglo pasado, sus habitantes orientaron sus pasos hacia otras actividades como operarios en fábricas o en el comercio informal. La consecuencia visible e inmediata fue que a través de las nuevas ocupaciones los lugareños tuvieron contacto con personas de otros pueblos con quienes inicialmente establecieron vínculos amistosos y, posteriormente, para afianzar esas relaciones no dudaron en invitarlos a las dos fiestas patronales.

La forma en cómo se estrecharon esos vínculos fue a través de las mayordomías. El precedente inmediato de este fenómeno radica en las mayordomías de san Isidro Tehualtepec, Buenavista del Monte, y algunas procedentes del sur de la ciudad de México; lugares con quienes existían fuertes lazos de amistad desde tiempo atrás, pues como recordaremos durante el movimiento armado que inauguro el siglo XX sirvieron como zonas de refugio para la población desplazada de san Miguel Almaya.

Compartir la dicha festiva y exhibir el timbre de orgullo por pertenecer a una comunidad que se distingue por su sociabilidad frente a los foráneos tuvo su precio. Llegó el momento, a finales del siglo pasado, que las autoridades tomaron la decisión de no invitar a más mayordomías y de fijar el límite entre 50 y 60, esgrimiendo como principal argumento el tema de la seguridad y la imposibilidad de atender como se merecen a los acompañantes de cada mayordomía que viene en peregrinación.

Sin embargo, en el plano simbólico, el saldo de la presencia numerosa de mayordomías durante las dos celebraciones dedicadas al santo patrono fue el fortalecimiento de lazos de amistad a través del compadrazgo ritual, pues el tratamiento que reciben los representantes de las imágenes foráneas es precisamente el de "compadritos". El vínculo espiritual del compadrazgo se fortalece siempre y cuando se rubrique con la reciprocidad. Esto ha derivado en las visitas de compromiso o de correspondencia, lo que se traduce en qué si los mayordomos del arcángel Miguel reciben a medio centenar de mayordomías en cada celebración, en consecuencia, están invitados a asistir al mismo número de fiestas patronales de los lu-

gares con los que se ha establecido aquel pacto. Este es el mejor ejemplo de cómo se expresa la red de solidaridad hacia el exterior.

Ahora bien, hacia el interior la red se construye bajo otra lógica que también es pertinente analizar. En este caso la familia juega un papel preponderante porque desde el grupo doméstico se inculcan los valores de solidaridad y compromiso comunitario a niños y jóvenes que en un futuro cercano serán los portadores de la tradición. La educación informal en estos asuntos inicia desde la adolescencia, cuando de manera recurrente, en pláticas familiares se les recuerda el deber ciudadano que tienen con la comunidad, consistente en desempeñar algún cargo civil o religioso. Su ingreso formal en estos ámbitos ocurre al cumplir la mayoría de edad. Es el momento de acudir ante el comité de participación ciudadana para "darse de alta" en el padrón interno y que les asignen un número de folio que constituye su expediente de vida en donde se registran tanto cooperaciones como cargos desempeñados.

Los cargos civiles se relacionan con la administración de la vida pública: delegados, comisariado de bienes comunales, comité del agua potable, comité de participación ciudadana, o personal encargado de la seguridad local conocidos como comandantes. Ocupar un lugar en estas áreas confiere cierto prestigio en el ámbito local. Aunque quizá los cargos religiosos otorgan mayor lustre a quien los desempeña, probablemente porque están rodeados de un halo sacralizado que se potencializa en el contexto festivo.

Es, precisamente, en ese ambiente que la familia aprovecha para inculcar a los jóvenes la necesidad de mantener viva la tradición heredada de los antepasados, sugiriendo la posibilidad de desempeñar alguno de los distintos cargos que componen el sistema.[40] Todos son relevantes, pero sin duda alguna ser integrante de las mayordomías del ocho de mayo o del 29 de septiembre reviste especial interés porque son los más altos cargos religiosos a los que se puede aspirar.

[40] Son siete los cargos religiosos que un habitante de san Miguel Almaya puede desempeñar en algún momento de su vida. Estos fueron enunciados al inicio de este apartado. Su integración, funciones y peculiaridades han sido estudiados con minuciosidad por Miguel Ángel Ocampo (2010), por lo que no es necesario ocuparnos de ellos en este trabajo.

Los aspirantes a tales cargos reconocen que no es una tarea sencilla porque implica dedicación de tiempo parcial para cumplir con los distintos compromisos establecidos en las visitas de reciprocidad; empleo de fuerza de trabajo para los preparativos y distribución de la comida que se ofrecerá a las mayordomías visitantes; además de una inversión monetaria muy fuerte para sufragar los gastos derivados de la organización y ejecución de la fiesta patronal. Para subsanar estos detalles se recurre al apoyo familiar y extra familiar. En el primer caso, el grupo doméstico participa directamente con los compromisos uno y tres; es decir, visitas de compromisos y gastos económicos. Mientras que el apoyo extra familiar se ocupa como fuerza de trabajo. Aquí es donde advertimos la presencia de un primer nivel de solidaridad interno.

El segundo nivel de respaldo se expresa al interior de la misma mayordomía, pues desde hace un poco más de 40 años sus miembros, generalmente 10 parejas casadas, dependiendo de su grado de afinidad y amistad se reconocen mutuamente mediante el tratamiento de compadres. Este es sólo el principio para que en un futuro inmediato algunas de esas parejas concreten el compadrazgo ritual a través del compromiso religiosos de servir como padrinos de sus vástagos. En suma, es a través del tejido de esta red interna como los habitantes de san Miguel Almaya procuran mantener su cohesión; mientras que las alianzas hacia el exterior buscan estrechar vínculos adquiridos en el tiempo. En conjunto, el compadrazgo ritual creado a la sombra de la fiesta patronal se instituye en uno de los medios para la reproducción de la cultura.

Reflexión final

En este trabajo ofrecimos una propuesta de interpretación de las lógicas internas de una comunidad que busca asegurar su presencia y continuidad histórica en el tiempo, mediante tres mecanismos configurados en distintos momentos de su pasado remoto y reciente: la celebración de la fiesta patronal, las expresiones estéticas dedicadas tanto al santo como al público, y el sistema de cargos que posibilitan a la primera.

De los tres elementos enunciados, es indudable que la fiesta patronal se erigió en la columna vertebral de la vida cotidiana de los habitantes de san Miguel Almaya. Aunque en este trabajo se propone la mitad del siglo XVI como la fecha tentativa en que el santo patrono estableció su derecho de precedencia en este lugar, a la sombra del proceso de evangelización, es claro que, en el transcurso de los años, décadas y siglos, sus feligreses fueron configurando prácticas y representaciones en torno de su veneración, acciones que al final del día constituyen la mejor expresión de su memoria social.

Quizá el mejor ejemplo de lo antes dicho sea la función memorística que desempeña la celebración de la fiesta patronal, pues se ha erigido en marcador simbólico de la fundación virreinal del lugar y, siglos después ante la necesidad de volver a poblar el establecimiento abandonado durante el conflicto armado iniciado en 1910, se recurre nuevamente a este evento para iniciar una nueva etapa de su desarrollo histórico. A partir de esta refundación, la celebración festiva se acompaña de nuevas expresiones como las representaciones estéticas. En estas se recuperan tanto elementos del pasado, en especial los relacionados con el modo de vida agrario virreinal, como los de nuevo cuño ocurridos a finales de la sexta década del siglo XX.

Más allá de su carácter profano que brinda entretenimiento y diversión -como en la danza de lobitos-, existe una dimensión simbólica a través de la cual se recrean pasajes de la vida cotidiana -como en el caso de los arrieros o las comadritas y tlachiqueros-. La recuperación de fragmentos de la vida pretérita tiene un objetivo práctico: la difusión de valores como generosidad, solidaridad y compromiso. Es decir, las expresiones estéticas creadas a lo largo del siglo XX en el contexto de la fiesta patronal buscan el fortalecimiento del sentido comunitario. Por ello, las proponemos como el segundo mecanismo aquí identificado para asegurar la continuidad de la tradición compartida.

Finalmente, el compadrazgo ritual derivado del sistema de cargos que da vida tanto a la fiesta patronal como a la posibilidad de las expresiones estéticas que la acompañan, constituye el tercer dispositivo porque

fomenta el sentido de solidaridad tanto al interior de la comunidad, como hacia el exterior de la misma, posibilitando la cohesión y reciprocidad, respectivamente.

Referencias

Alvarez Santaló, María Jesús Buxó Rey y Salvador Rodríguez Becerra (coords.), (1989), *La religiosidad popular,* 3 volúmenes, Barcelona, editorial Anthropos.

Borja Cruz, Julio César (2020), "Otra forma de caminar. La danza otomí de ***Pastoras*** de San Ildefonso Tultepec", *Revista Peruana de Antropología,* vol.5, número 6, pp.105-119.

Cardoso Vargas, Hugo Arturo (2011), *La fiesta en México: una mirada multidisciplinaria,* México, UNAM.

Castro Gutiérrez, Felipe (2008), "San Pedro Atlapulco y la Real Casa de Moneda: las vicisitudes de una empresa comunitaria", *Historia Mexicana,* 57 (3), pp.669-720.

Descripción del Arzobispado de México hecha en 1570 y otros documentos, México, José Joaquín Terrazas e hijas impresores, 1897.

Florescano, Enrique y Bárbara Santana Rocha (coords.), (2017), *La fiesta mexicana,* 2 vols., México, Secretaría de Cultura/ Fondo de Cultura Económica.

García, Cubas, Antonio (1904), *El libro de mis recuerdos: narraciones históricas, anecdóticas y costumbres mexicanas anteriores al actual estado social, ilustradas con más de trescientos fotograbados,* México, Imprenta de Antonio García Cubas, hermanos sucesores.

García Escobar, Carlos René (2006), "Acerca de la estética en la danza tradicional del sur de Mesoamérica", *Realidad y reflexión, revista cuatrimestral,* septiembre- diciembre, año 6, número 18, pp.11-20.

González González, Andrea (2012), "La pasada del cajón y las reliquias de san Miguel arcángel. Una danza ritual en san Miguel Almaya, Capulhuac", tesis de licenciatura, México, Escuela de Bellas Artes de Capulhuac.

González Reyes, Gerardo (2023), "Devociones y festejos en tiempos de covid-19. Una breve arqueología de la fiesta patronal del arcángel Miguel, en Almaya, México, 2020", pp. 93-123, en María Teresa Jarquín Ortega y Gerardo González Reyes (coords.), *Fiestas, religiosidades y devociones. Del antiguo régimen a las expresiones contemporáneas*, Zinacantepec, Estado de México, El Colegio Mexiquense, A.C.

González Reyes, Gerardo (2021), "El santo patrono y sus reliquias. El ritual de la "pasada del cajón" en san Miguel Almaya, México. Orígenes, usos y simbolismos", pp.173-212, en Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes, Gerardo González Reyes y Magdalena Pacheco Régules (coords.), *Cuatro miradas sobre la religiosidad popular: antropología, historia, arte y teología*, México, Universidad Intercontinental.

Magazine, Roger (2015), *El pueblo es como una rueda. Hacia un replanteamiento de los cargos, la familia y la etnicidad en el altiplano de México,* México, Universidad Iberoamericana, ciudad de México.

Ocampo Ortiz, Miguel Ángel (2010), "La fiesta patronal en san Miguel Almaya: sistema de cargos en la transición rural a lo urbano", tesis de licenciatura en Etnología, Ciudad de México, Escuela Nacional de Antropología e Historia/ INAH.

Panorama sociodemográfico de México. Censo de Población y vivienda 2020, México, INEGI, 2021.

Paz, Octavio (1989), *El laberinto de la soledad,* México, Fondo de Cultura Económica.

Pérez Martínez, Herón (ed.), (1998), *México en fiesta,* México, El Colegio de Michoacán/ Secretaría de Turismo.

Vázquez, Martínez, Ana Laura (2022), "Limpiar, enramar y aderezar para Corpus Christi: los indios circunvecinos de la ciudad de México, siglos XVII-XVIII", *Cuadernos de Historia,* 57, Universidad de Chile, departamento de ciencias históricas, pp.51-85.

Testimonios orales

Aurora González Montes, 90 años de edad. Entrevista realizada el 7 de marzo del 2024.

Catalina Reyes Reza, 72 años de edad. Entrevista realizada el 26 de abril de 2020.

Cecilia Meza Pérez (tía Chelo), 86 años de edad. Entrevista realizada el 7 de marzo del 2024.

Esthela Gómez Villanueva, de 64 años de edad. Entrevista realizada el 7 de marzo de 2024.

Fidel Guadarrama Alcántara (+), de 86 años de edad. Entrevista realizada el 28 de septiembre de 2019.

Francisco Pascual González Arias, 62 años de edad. Entrevista realizada el 6 de marzo del 2024.

Rosendo González Meza, 59 años. Entrevista realizada el 5 de marzo del 2024.

Testimonios audiovisuales

Danza de arrieros alcoholeros de la comunidad de san Miguel Almaya, Capulhuac, Estado de México, en línea: https://youtu.be/uTlK5h7xQS0?si=gJIngXqMZza2DNHW

Juana Reyes Chávez. Testimonio audiovisual sobre "Los lobitos", danza tradicional de san Miguel Almaya, México. En línea: https://www.facebook.com/watch/?v=681127458985942

Danza de las comadritas y tlachiqueros de san Miguel Almaya. En línea: https://youtu.be/IeboE1bCv3M?si=v6QvhPy_Z27dVfHJ

Defienden mujeres sus tradiciones indígenas a través de la danza. En línea: https://youtu.be/mkeutVFPMig?si=8ap5NnHuN2OVqEbP

De copal y de ollas, la ofrenda para el facsímil del Dios Jaguar de San Martin Pajapan

Of copal and pots, the offering for the facsimile of the jaguar god from San Martin Pajapan

Adelina Suzan Morales[1]

Resumen

En la cumbre del volcán de San Martin Pajapan, fue localizada una escultura del dios jaguar, de la cultura olmeca. Entre los años de 1960 y 1961 éste monumento fue estudiado y trasladado al Museo de Antropología de Xalapa. En ese tiempo los pobladores de la región conocían al dios jaguar como; el Chane o nuestro padre San Martin. En el año de 2006, el volcán de San Martin Pajapan recibió un facsímil del Chane, éste monumento se ubicó en Tatahuicapan cerca de un manantial de agua. Antes de colocar la escultura, se depositó una ofrenda en el interior de la tierra. La ofrenda contenía elementos importantes del culto a los cerros y el agua, como barras de copal y ollas.

Abstract

In the volcano summit from San Martín Pajapan, was found the sculpture of the jaguar god, of the Olmec culture. Between the years of 1960 and 1961, this monument was studied and moved to the Museum of Anthropology from Xalapa, Ver. At that time the inhabitants of the región, knew the jaguar god as Chane or our fhather San Martin. In the year 2006, the San Martin Pajapan volcano recived a facsimile of the jaguar good, near a water spring. Before placing the sculpture, an offering was deposited inside the earth. The offering contained important elements of cult mountains and water, such as copal and pots.

[1] Investigadora independiente. Licenciada en arqueología, Universidad Veracruzana, maestría y doctorado en Historia y Etnohistoria, ENAH. Linea de investigación: Religiosidad popular y cosmovisión mesoamericana. Investigación etnografica acerca de calendario de fiestas litúrgicas, y su relación con el culto a los cerros y la lluvia, en los municipios de Jalcomulco y Xico, Veracruz, region de Bosque de Niebla en el Centro de Veracruz. Docencia en la Facultad de Antropologia, UV. Estancia en el Museo del Indio Americano del Intituto Smithsonian, Washington, D.C. Correo electrónico: suzanma@hotmail.com.

Palabras clave

Tradición mesoamericana, ofrendas, culto a los cerros y la lluvia, paisaje ritual, dios jaguar, cosmovisión, olmecas.

Keywords

Mesoamerican tradition, offering, the mountain cult and water, the ritual landscape, jaguar god, cosmovision, olmec.

Antecedentes del dios jaguar

El cerro de San Martín Pajapan, se ubica en el sureste de la región de los Tuxtlas[2] y en la sierra de Santa Marta. Se encuentra entre tres municipios; Pajapan, Soteapan y Mecayapan. Su altura es de aproximadamente 1.160 metros sobre el nivel del mar. La cima se caracteriza por estar dividida por dos picos, en medio de ellos se encuentra una planicie de Este a Oeste, durante época de lluvias, se convierte en una laguna (Medellín, 1968 p.9). Según el arqueólogo Medellin Zenil (1968), en la cima de la montaña destacaba el paisaje, pues desde allí se aprecia el mar durante todo el año, la cumbre estaba cubierta de nubes, lluvia, calor, humedad, ocasionando una vegetación selvática. (p. 9-10). Este espacio resguardo desde época prehispánica, y hasta 1961 a la escultura del chaneque, dios jaguar o Monumento 1 de San Martín Pajapan. Medellin Zenil, registró que originalmente se localizó en la cima del volcán colocado sobre una estructura artificial, mirando hacia las aguas del *Xalapazco* [3] (Medellin Zenil, 1968 p.10).

Antecedentes arqueológicos

En el ámbito científico, la escultura fue conocida por primera vez, por el Ingeniero Ismael Loya en 1897. Posteriormente en 1926, Franz Blom y La Farge, exploran la zona y registran el hallazgo en su libro *Tribus y*

[2] Se localiza al sur del estado de Veracruz, en la planicie costera del Golfo de México; forma parte del Eje Neovolcánico transversal (al igual que el Cofre de Perote y el Pico de Orizaba), está formado por una serie de montañas de origen volcánico, siendo la más alta el volcán de San Martín Tuxtla (1780 msnm.); la Sierra de Santa Marta (1660 msnm); y el volcán San Martín Pajapan (1160 msnm) (Rodríguez y Solorzano, 2008, p.11).

[3] Cráter.

Templos (1986), también informan que el Ingeniero Loyola movió la escultura unos metros, y debajo de ella encontró: "un pequeño hoyo, dentro del cual había varias piezas de cerámica con pequeños objetos de jade verde claro, esculpidos en forma de víbora de cascabel" ((Blom y La Farge, 1986 p. 75-76). En 1960 el Instituto de Antropología comisionó al arqueólogo Alfonso Medellin Zenil y a un grupo de estudiantes para hacer el rescate de la escultura[4]. Ese mismo año fue trasladada al Museo de Antropología de Xalapa, para su restauración y conservación.

La imagen del Chaneque[5] es la representación de un personaje masculino, en posición sedente, predomina en él la imagen humano-felino. Tiene los brazos extendidos hacia el frente, porta en las manos una barra ceremonial (bastón) con un adorno en la parte derecha en forma de cruz. Su tocado tiene la imagen del dios jaguar. Alfonso Medellin, indica que en dicha escultura, destacan los motivos como las cruces y los rostros humano felinos del dios jaguar.

Creemos que están significando que la escencia de lo divino radica en el tocado y la barra ceremonial que esta usando el sacerdote. También puede representar a las 4 direcciones del mundo y el centro del mismo, el tlalticpac, que es el quinto punto cardinal. (p.15). Dios jaguar es un dios primigenio encarnación de lo sobrenatura, que hay en la tierra y en los cielos… (Medellin Zenil, 1968 p.16).

Entre los restos materiales asociados al monumento se encontraron cerámicas, cuentas de jade y jadeíta y un pectoral de jadeíta decorado con un cara imprecisa. Estos elementos indicaron según Medellin Zenil, que el culto popular de la imagen del Dios Jaguar tuvo su máximo apogeo durante el Horizonte Clásico Tardío. Aunque también se localizaron cerámicas del Preclásico y Posclásico, así como restos de ofrendas de tiempos modernos (1968, p.11-13). Según Sergio Vásquez, este monumento muestra la iconografía olmeca que caracterizó a la escultórica conmemorati-

[4] Entre ellos se encontraba Juan Sánchez Bonilla, Mario Navarrete Hernández y Ramón Arellanos, de la Escuela de Antropología de la Universidad Veracruzana (Medellin Zenil, 1968, p.9)

[5] Es una escultura elaborada en roca andesitica, de 1.43 metros de altura y 93 centímetros de ancho, con un peso aproximado de 1,200 kilos.

va de la Fase San Lorenzo (preclásico 1150 -900 a.C). (Vásquez Zárate, 2008, información personal).

David C. Grove (2007), argumenta que la presencia del monumento 1 de San Martín Pajapan, en la cumbre de la montaña es "… una evidencia clara de que el volcán fue reverenciado por los olmecas, quienes se tomaron el trabajo de transportar la escultura de 1200 kilos, hasta la cima" (p.32). Aunque Medellin Zenil, propone que la roca andésitica en la que se esculpio la imagen del dios jaguar, posiblemente fue extraída de la misma cumbre (1968, p. 13).

Antecedentes Etnográficos

Por otra parte, el antropólogo Francisco Córdoba (1995) escribe que; en el momento de las intervenciones arqueológicas del Instituto de Antropología y de la Escuela de Antropología de la Universidad Veracruzana. El dios jaguar tenia importancia para para las comunidades de la región, pues: "El ídolo se encontró en el cerro de San Martín, donde llegaba a rendir culto los nahuas de Pajapan y Mecayapan, y también los zoque-popolucas de Soteapan. A este monumento se le conoció entre ellos como el Señor del Monte y del Agua, que es San Martín, él gobierna a los *chaneques* y a los *taneques* (…). (Córdoba, 1995 p.35).

Las descripciones del hallazgo del Monumento 1, así como la información etnográfica parecen indicar que el culto al Chaneque, seguía vigente hasta el momento de ser trasladado.

Se hacían dos ceremonias al año: una el primer viernes de marzo, la otra 24 de junio, día de San Juan Bautista; en esta fecha se le hacían rezos durante ocho días y el noveno se iba a la serranía en peregrinación para llevarle ofrendas (flores, velas, veladoras), quemarle copal, ofrecerle aguardiente (…) se le rezaba; el primer viernes de marzo se acostumbraba llevar a su presencia las plantas que se usaban en la medicina tradicional (sobre todo las que se obtienen a través de la recolección). (Córdoba, 1995 p.35)

El hecho de retirar el monumento de la cumbre del cerro, causo reacciones entre las comunidades de la región, ya que se trataba de un

elemento sagrado para las comunidades nahuas, y popolucas de la zona (Francisco Córdoba, 1995) El antropólogo Francisco Córdoba reporta que: " Cuando se lo llevaron en la región se generó un clima de miedo, pues se había profanado el lugar sagrado de la sierra y existía el riesgo de que San Martin los castigara (…). Por algún tiempo hubo personas (principalmente curanderos) que siguieron llegando hasta el lugar (aunque el ídolo ya no estaba) para rezarle y ofrendarle…" (op.cit. p.35).

García de León (1969), registró que en el pensamiento de los indígenas, se consideraba que el mundo subterráneo llamado Ta:logan, se encuentra debajo de la sierra de los Tuxtlas, de los cerros de San Martin Pajapan y Santa Marta. Este espacio es controlado por el Dueño de los Animales, es un espacio con pueblos y caminos como los de la superficie. Aquí viven los chanecos, ayudantes del Dueño del Monte, quienes están encargados de curar y cuidar a los animales. Sobre la tierra hay sucursales del Ta:logan, estos espacios se vinculan a encantos, nacimientos de agua, sitios arqueológicos, así como sitios de caza y veda. García de León, supone que estas concepciones coinciden con la idea prehispánica acerca del Tlalocan, pero reducido a un lugar determinado. El papel de los chanecos o encantos se vinculan a los tlaloque, ayudantes del Tlaloc dios de la Lluvia. Además sugiere que estas percepciones, pueden ser el antecedente costeño de esta creencia en el Altiplano. (pp. 291-294). Idea que coincide con la propuesta de Covarrivias (1946), quien asocia los rasgos felinos del dios jaguar de los olmecas con el culto a la tierra y el agua. "Esta obsesión felina debe haber tenido un motivo esencialmente religioso, ya totémico, o relacionados con el culto de los dioses jaguares de la lluvia y de la tierra" (p.28)

La ofrenda para el facsímil del dios jaguar

En octubre del 2006, la imagen del dios jaguar regresó a la zona del volcán de San Martín Pajapan, mediante un facsímil del monumento 1. Este se ubicó en Tatahuicapan municipio de Soteapan, cerca de un nacimiento de agua. El 12 de octubre del 2006 se realizó una ofrenda para recibir a

la imagen del dios jaguar [6]. Según la información dada por el especialista ritual, éste tipo de ofrenda se hace para la tierra, cuando se recibe un elemento importante. Es una costumbre heredada por los hombres rayo. En éste caso se trataba de recibir al Señor del Monte o Chaneco [7] .

La donación del facsímil del dios jaguar, fue apoyada por el arqueólogo Juan Sánchez 8, quien también participó en 1960 y 1961, en el rescate y traslado de la escultura del Señor del Monte, al Museo de Antropología de Xalapa.

La ofrenda fue dirigida por el señor Aciano Ramírez, indígena popoluca y especialista ritual, nieto de un *hombre rayo* de quien recibió el conocimiento acerca de las ofrendas para el Chaneco. Se dice que estos hombres se preparaban durante 12 años obteniendo conocimientos para encargarse de los ritos propiciatorios y aseguramiento del ciclo agrícola y ceremonial. (Munch Galindo, 1994, p.170, 171). Una tarea importante de los hombres rayo es aprender a rezar, a ofrendar copal al dios de la tierra o Chaneque (Op. cit. 173).

El espacio: Tecomaxochapan o Tecomaxocha

La escultura prehispánica del dios jaguar fue localizada en la cumbre del volcán de San Martín Pajapan, actualmente es de difícil acceso, por lo tanto, se buscó otro espacio para ubicar el facsímil. El especialista ritual consideró que el dios jaguar está relacionado con la naturaleza y por eso requería estar cerca de ella [9]. El espacio seleccionado para depositar el monumento se llama *Tecomaxochapan* o *tecomaxocha* que se traduce como "flor de piedra" (foto 2). Se caracteriza por la presencia de un importante manantial de agua, que provee a varias comunidades de la zona, este espacio forma parte de la cuenca abastecedora del Río Texizapan del Golfo, así mismo está conectado con las montañas o Ta:logan.

[6] Agradezco al Maestro Héctor Cuevas, en ese momento director del Intituto de Antropologia de la Universidad Veracruzana, por haberme invitado a presenciar esta ceremonia.
[7] Aciano Ramírez, especialista ritual, información personal, octubre 2006.
[8] Investigador del Museo de Antropología de Xalapa.
[9] Información de Don Aciano Ramírez (Octubre, 2006).

Objetos de la ofrenda

1. Una gallina negra,
2. Una olla grande (con agua)
3. Una olla mediana
4. 7 ollas pequeñas
5. 7 platos,
6. Trozos de copal
7. Varas de ocote (aproximadamente 32),
8. Aproximadamente 10 collares cada uno con una cuenta verde, estos se encontraban en la olla mediana.
9. Ramas de albahaca, ramas de acuyo o hierba santa y ramas de la planta del tigre[10].
10. Alcohol de caña contenido en dos tazas de barro.
11. La danza de tigre y música compuesta por un tambor y una flauta.
12. Una veladora

La práctica ritual inició un día antes de depositar la ofrenda, los objetos fueron bendecidos por el señor Aciano, en una ceremonia privada. Estos elementos estaban distribuidos sobre una cama de hojas de albahaca, hoja santa o acuyo y hojas de la planta del tigre. Siete ollas pequeñas y siete platos pequeños de barro. Estas vasijas estaban separadas por grupos de cinco o siete varas de ocote, así como trozos de resina de copal blanco. A un lado de estos objetos se encontraba una gallina negra, la olla mediana que contenía los collares, la olla grande con agua y dos tazas con alcohol de caña. El depósito inició con la danza del tigre[11] tradicional en las ceremonias de la región.

[10] Según la información de don Ignacio, ésta planta tiene un uso medicinal en la región. Además se acostumbra bañarse en el río con ésta planta, el día último de cada año.

[11] Compuesta por una mujer (especialista ritual), un hombre, tres niños y cuatro niñas, su ropa era de tela con manchas café, simulando la piel del tigre.

El depósito de la ofrenda

Se excavo un pozo de 1 metro de profundidad por 1 metro de diámetro aproximadamente, para depositar la ofrenda cerca del manantial de agua. Para iniciar, el especialista ritual sahumó el pozo con copal, así como los objetos. También bendijo los cuatro rumbos, siguiendo una oración en lengua popoluca. Después se realizó el sacrificio de la gallina, ésta fue enterrada en el centro en un pequeño orificio u ombligo del pozo. El siguiente paso fue introducir las varas de ocote, y colocarlas en forma circular y formando siete grupos. Continuó colocando los trozos de copal sobre las varas de ocote y roció el aguardiente sobre éstas. Cuando terminó de colocar el copal y las varas de ocote, empezó a introducir una por una las siete ollas chicas. Antes de acomodar éstas vasijas en el interior de la tierra, el especialista ritual les vertió agua que estaba contenida en la olla grande. Poco antes de finalizar, saco de una olla collares, cada uno contenía una piedra verde, fue depositando uno por uno en cada una de las vasijas ofrendada. Por último se taparon las siete vasijas ofrendadas con los pequeños platos de barro. Posteriormente se depositaron hojas de albahaca sobre la ofrenda de ollas, al mismo tiempo rezaba. Continuó esparciendo alcohol de caña sobre los objetos ofrendados. Además, el especialista ritual dirigió una bendición sobre toda la ofrenda. Para concluir, se cubrió el pozo de tierra y sobre éste se colocaron: las hojas de la hierba del tigre, las hojas de acuyo (hoja santa) y el resto de albahaca, el incensario, la olla grande que contenía el agua, y la olla donde se encontraban los collares. Aparte de los 7 collares que se colocaron en cada olla, se apartaron 3 para los invitados especiales, autoridades presentes. Al finalizar el ritual, se realizó nuevamente la danza del tigre. Y el señor Aciano concluyó, diciendo a la comunidad, que ese lugar estaba listo para recibir al Chaneco, el espacio era sagrado, por lo tanto se tenía que proteger.

Foto 1: Ofrenda para recibir al facsimil del dios jaguar
(Adelina Suzan 2006)

El enfoque histórico-antropológico

Por sus antecedentes culturales e históricos, esta práctica la insertamos en el tema de la cosmovisión y ritualidad mesoamericana, en el contexto de la tradición del culto a los cerros, la lluvia y la agricultura. El tema del culto a los cerros, Johanna Broda lo estudia desde la perspectiva histórica-antropológica (Broda, 2001ª; 2007), como parte de la tradición mesoamericana. López Austin (2002), propone que para hablar de ésta tradición hay que tener presente una división temporal, "… la primera parte corresponde a la religión mesoamericana, desde su nacimiento hasta el tiempo de la Conquista; la segunda, a las religiones indígenas coloniales, de 1521 a nuestros días" (p.22).

Partimos de la idea que las manifestaciones actuales son en parte resultado de experiencias pasadas, que dan solución a algunas necesidades presentes. Desde esta visión, la importancia de la historia, radica en el interés por reconocer los procesos históricos que han transformado a las sociedades mesoamericanas, y que responden al origen de las manifestaciones sagradas presentes. Esta dinámica también ha dado paso a la continuidad de determinados elementos culturales, por ejemplo, en el caso de

la tradición mesoamericana, el llamado "núcleo duro" que analiza López Austin (2001), y lo define como: "...un complejo articulado de elementos culturales, sumamente resistentes al cambio, que actuaban como estructurantes del acervo tradicional y permitían que los nuevos elementos se incorporaran a dicho acervo con un sentido congruente en el contexto cultural". (2001, p.59)

Mediante estas ideas se puede explicar la resistencia del culto agrario (la agricultura de maíz, el culto a la lluvia y los cerros), así como también el cambio o reinterpretación simbólica, procesos generadores de la religiosidad popular [12]. Báez-Jorge (1998, 1999), propone que, las manifestaciones de la religiosidad popular se pueden explicar como un proceso sociocultural de larga duración, y con un enfoque dialéctico que puede dar cuenta de los diferentes sucesos generados a partir del enfrentamiento entre la sociedad prehispánica y la hispana. Durante este largo proceso se generan contradicciones y reformulaciones en tres momentos: " …la destrucción de la configuración cultural prehispánica; las estrategias de resistencia indígena, y las expresiones diversas de la reinterpretación simbólica y ritual " (Báez, 1998, p.59).

La permanencia o continuidad la entendemos como un aspecto que sigue siendo vigente ante las necesidades básicas de un pueblo, por ejemplo, la economía del maíz. Asociado a esta práctica existe un modelo de concebir el cosmos, esto implica una visión enfocada al desarrollo de los procesos naturales, que se sacralizan al reconocer en ellos el vínculo entre la sociedad y la naturaleza. Desde esta perspectiva, en la cosmovisión de las sociedades indígenas o campesinas, se puede reconocer el resultado de la dinámica histórica. De esta manera entendemos que, las manifestaciones culturales no continúan intactas, se transforman y se reproducen basándose en la selección y adaptación de elementos ajenos, integrados a su propio modelo de vida. Es así como, la cosmovisión de una sociedad se manifiesta mediante las expresiones simbólicas como el ritual y las creencias.

[12] El concepto de religiosidad popular ha sido abordado por autores como: Luis Maldonado (1989), Noemí Quezada (2004), Gilberto Giménez (1978), Broda (2001, 2004, 2007).

El papel de la ofrendas en estudio de la cosmovisión mesoamericana

Para abordar el caso de la ofrenda, partimos de la idea que éstas manifestaciones son parte elemental del ritual, y de esta manera se manifiesta físicamente la cosmovisión de una comunidad. Este concepto nos ayuda a comprender la idea del universo, que sociedades ajenas a nuestra cultura poseen. La cosmovisión puede abarcar la noción que cada sociedad tiene en relación a su vinculo con la naturaleza, en palabras de Johanna Broda se entiende que: " El estudio de la cosmovisión, plantea explorar las múltiples dimensiones de cómo se percibe culturalmente la naturaleza. El término alude a una parte del ámbito religioso y se liga a las creencia, a las explicaciones del mundo y al lugar del hombre en relación al universo, pero de ninguna manera puede sustituir el concepto más amplio de la religión". (Broda, 2001, pp. 16-17)

En este caso, para las comunidades indígenas las ofrendas pueden servir como vehículo mediante el cual los humanos se comunican con las divinidades, y solicitan su ayuda a cambio de un pago, que puede entenderse también como un intercambio reciproco. Daniele Dehouve (2007), al abordar el estudio de las ofrendas, las define como una invitación que se dirige a las divinidades, mediante la oración y la manipulación de objetos para obtener comunicación con las potencias13. Las ofrendas implican un lenguaje y simbolismo de los objetos. En los Andes los llamados cultivadores de ritos consideran que las ofrendas tienen como principal objetivo seducir a los seres tutelares, provocarlos en lo que son vulnerables, como es su apetito y atracción por la comida ritual. (Fernández, 1997 p.7) De esta manera las ofrendas representan: "…el acto de disponer y colocar en un orden preestablecido ciertos objetos, los cuales a pesar de su significado material, tiene una connotación simbólica en relación con los seres sobrenaturales. Una ofrenda persigue un propósito; pretende obtener un beneficio simbólico o material de estos seres sobrenaturales". (Broda, 2009b p.47).

[13] El fuego, la tierra, el cerro, los manantiales de agua, los antepasados, la luna.

Broda (2009), sugiere a partir de un estudio comparativo de ofrendas de pueblos de América del Norte, Perú y Mesoamérica, especialmente del Templo Mayor, que en la tradición indígena de América, las ofrendas se pueden ver como cosmogramas, es decir; una representación simbólica del cosmos, basada en la abstracción a partir de la observación de la naturaleza (Broda, 2009 p.84). En ocasiones se presentan mediante objetos contados que representan un lenguaje específico. También propone que estos cosmogramas figuran una herencia común en la tradición del Cuarto Mundo[14] (2009 p. 85). Es decir, como una reproducción a pequeña escala del orden del universo, de fenómenos y elementos de la naturaleza, así como espacios importantes de su territorio. De esta manera se busca generar el buen destino en la vida y las prácticas humanas.

Interpretación

Los objetos ofrendados a la tierra, para recibir a la imagen del dios jaguar, son recurrentes en rituales asociadas al culto a Tlaloc y a la agricultura. Por lo tanto, aquí hacemos una breve comparación de algunos elementos que destacan y que se pueden asociar al mismo contexto. Por ejemplo, el sacrificio de animales, las ollas, el copal y el número siete. De esta manera seguimos el método comparativo que propone Broda, para el análisis de las prácticas religiosas de tradición mesoamericana. "El ejercicio comparativo permite descubrir procesos estructurales más amplios y dilatados en el tiempo, asi como dicernir rasgos comunes y diferencias" (2013, p. 640). De esta manera este estudio contribuye también a " …recuperar algunos elementos de esta herencia milenaria cuyos pobladores comparten raices remotas" .(2013, p. 640).

[14] Gordon Brohterston, 1997 se refiere a este concepto para hablar de la tradición indígena americana que los pueblos de éste continente plasmaron en diversos textos ancestrales (mitos, cuentos, canciones, libros, música, danzas, etc) En ellos se plasmo la explicación del génesis, los dioses, las edades cósmicas, conocimiento acerca del territorio, de rutas de comunicación, historia de los pueblos, etc.

El Sacrificio de la Gallina

En la ofrenda del dios jaguar, el sacrificio se presenta al inició del depósito. La gallina negra fue el primer elemento ofrendado en el ombligo del pozo. Para don Aciano, éste elemento representó el alimento principal para la tierra. En las ofrendas de los tlapanecos de Guerrero, Daniele Dehouve (2007) observa que el sacrificio de un animal puede representar: 1) la fuerza manifestada en la duración de la agonía, 2) y por otra parte, la mediación entre los vivos y el más allá (p.109). De esta manera, también cumple el papel de portados de los atributos de su destinatario divino.

En el estudio de las ofrendas mexicas, Broda (2009ª), expone que el mes de Etzalcualiztli[15] era dedicado a varias celebraciones, con motivo de conseguir el exitoso desenlace de la estación de lluvias. En estos festejos destacaba el sacrificio humano, durante este acto las víctimas eran la representación de Tlaloc y Chalchiuhtlicue, los corazones de los sacrificados eran depositados en una vasija azul, teñida con *ulli* por sus cuatro lados, se llamaba "la vasija de nubes" (*mixcomitl*) (p. 2).

En la etnografía de los nahuas de Chicontepec, encontramos que durante los rituales agrícolas, realizados en el cerro Postectli, especialmente al pie de esta montaña, se realizan diferentes ofrendas dedicadas a los regentes menores del agua y de la tierra, durante estos rituales se presentan papeles ceremoniales, y sacrifican aves ofreciendo únicamente su sangre, los papeles quedan impregnados de sangre, esto simboliza el alimento de los dioses (Gómez, 2004 p.262-263).

Las 7 ollas y Los 7 platos

Según la información del especialista ritual en Tatahuicapan, los platos significan lo que la tierra nos da de comer. Y las ollas simbolizan las fuentes de agua localizadas en la zona, son la representación de los manantiales de agua. Por eso, durante éste ritual, las ollas ofrendadas se llenaron con agua contenida en una olla de mayor tamaño. Este acto permite propiciar la permanencia de los manantiales y el abastecimiento de agua

[15] Correspondiente al mes de junio. Sahagún, L.II, cap. 25; 1956)

en la región.[16] También las ollas y los manantiales de agua se vinculan con entidades divinas especialmente los chanecos que habitan en el interior de la tierra, y al mismo tiempo estos espacios se conectan con las montañas, de esta manera las fuentes de agua son entidades divinas. Esta información podría vincularse con los datos que registra Sahagún, acerca de que: los montes "… están llenos de agua, y por fuera son de tierra, como si fueran vasos grandes de agua" (1992, Lib. XI, cap.XII, p.700). Esta visión presente en el pensamiento y rituales vinculados al culto a Tlaloc como dios del agua y la tierra, y con un sentido propiciatorio, es confirmada por Johanna Broda en su trabajo comparativo: "Las Ollas de nubes entre los indios pueblo y los mexicas". ha considerado que: "las ollas, jarras y/o vasijas eran equiparadas simbólicamente con cerros y con el interior de la tierra, el interior de la tierra donde se guardaban el agua y las riquezas agrícolas y de donde emanan, las nubes, los vientos y la humedad" (2009ª p.15).

Como hemos visto el estudio comparativo que realiza Broda (2009ª), parte del análisis de la ofrenda mexica realizada durante el mes de Etzalcualliztli. En este mes y después de realizar el sacrificio humano, se depositaba una ofrenda en el centro de la laguna de Pantitlan. Según la autora, la ofrenda consistía en elementos característicos del culto a Tláloc, entre ellos: las tiras salpicadas con ulli (tetehuitl), 'las mantas de cara de nube' (tilmatli ayauhixo), los chalchihuites, las plumas de quetzal, los ídolos de copal (copalteteo) y las vasijas de nubes llenas de corazones. Además esparcían sobre el agua algunos chalchihuites, encendían cuatro tetehuitl en un incensario y los arrojaban también. Este espacio se consideraba una entrada al interior de la tierra y conectado al mar (Broda, 2009ª, p.2).

Broda (2009, 2009ª, 2009b), destaca la importancia de las ollas Tlaloc (con el rostro de Tlaloc) en las ofrendas mexicas. En algunas ocasiones estas vasijas contienen piedras verdes o caracoles, asociadas a animales marinos, a un puma y a figuras de copal (Matos 1988; López Lujan 1993,

[16] Aciano Ramirez, Información personal, 12 octubre 2006

en Broda, 2009ª p.13). Las ollas Tlaloc, se han localizado también en otros sitios arqueológicos de México.

La asociación de los cultos a las divinidades agrícolas o del agua y el simbolismo de las ollas, se observa también entre los nahuas de Chicontepec. Según argumenta Arturo Gómez, (2004), en el extremo sur del altar ubicado al pie del cerro Postectli, se encuentra una cueva, residencia de la diosa del agua Apanchaneh, aquí se deposita una olla con la imagen de la divinidad, acompañada de sacrificio de aves y alimentos. Este lugar se considera el corazón del cerro (p.263-265). Estos datos etnográficos sugieren que " la representación del cerro como dios del agua, almacén de comestible y morada de los regentes agro-acuáticos, se aprecia en la imagen de Apanchaneh puesto dentro de una vasija… de esta manera se convierte en el símbolo del santuario, el cerro como contenedor de agua representado por la olla y la divinidad que habita en su interior" (en Broda, 2009ª, p.5). El concepto de cerro asociado a las ollas o vasijas, también se encuentra en el pensamiento de los pueblos del municipio de Xico, Veracruz. En este caso se trata del volcán Cofre de Perote, concebido como una olla con respiraderos por donde sale el aire contenido en su interior. Allí viven cuatro tlamatines hombres y cuatro tlamatines mujeres, ellos cuidan cuatro ollas; la del granizo, la del relámpago, la de los truenos y una de nubes. Cuando hay tempestad es cuando abren tantito la tapa de las ollas (Noriega, 1994 p.166, Broda, 2009ª, p.5)

El Copal

Otro elemento importante en la ofrenda para el facsimil del dios jaguar, es el copal. Para don Aciano, el especialista ritual, el copal "es lo que come la tierra y lo que purifica". También García de León (1969), sugiere que en la visión del mundo entre los pobladores del municipio de Pajapan, existe, el contraste incienso-copal blanco; esto es, el incienso se usa únicamente para la propiciación de los santos católicos, y el copal blanco para la propiciación y el contacto con los sobrenaturales paganos (298-299). Dicho autor registró que en esta región se cree que los chanecos protectores de los animales, salen a la superficie de la tierra a buscar "…su manjar pre-

dilecto la carne humana. También lo hacen para conseguir copal blanco y flores, ofrendas que al ser llevadas al Ta:logan se convierten en tesoro y alimento abundante" (1969, p.294)

El copal se vincula a las ofrendas para los chanecos y los encantos (espacios-seres vivos). Estos atrapan las sombras de los humanos, para devolverla piden a cambio una ofrenda, se llama ensalmo y consiste en: "…echar siete granos de copal blanco en una jícara con agua17. Los movimientos del copal indican la presencia del chaneco. Una vez comprobado esto, se sahúma con copal y se empieza una plegaría dirigida a la tierra. Resulta importante que esta plegaría se le habla a la tierra. El ritual continua durante siete jueves sahumando a la persona con copal blanco (ista:kkopal); mientras el ensalmador lleva la ofrenda al paraje donde se dio el espanto, la ofrenda es de flores y copal blanco". (García de León, 1969, p.289).

Aurora Montufar (2007), ha realizado un profundo trabajo acerca del uso de los copales mexicanos. En el contexto arqueológico18 como etnográfico, considera que, el copal como resina blanca o sahumerio es uno de los elementos sagrados y mágicos, vinculado con la honra de las deidades de la tierra, las montañas, el sol, la lluvia vital, la vida y la muerte. Pero destaca su relación con los dioses de la lluvia y la tierra. En el templo de Tláloc "… en la ofrenda 102, parece recrearse el atuendo sagrado del dios de la lluvia y la fertilidad, pues asociado con su imagen, hecha a base de copal, aparecieron bolsas de papel amate en cuyo interios fueron encontrados (…) resinas de copal blanco entre otros materiales de su vestimenta" (p.30).

Para los tlapanecos de Guerrero, Daniele Dehouve registró que: el copal representa un elemento de fuerza, ya que el árbol de copal resiste a

[17] Si los granos de copal no se hunden es que el chaneco los jala; lo mismo ocurre cuando dan vueltas aceleradas.

[18] Destaca los ejemplos de una cueva en las faldas del Iztaccihuatl (dos figuras de Tlaloc y Chalchiutlicue) modeladas en resina del árbol (Navarrete, 1968 en: Montufar, p.68).Las ofrendas de bolas en el cenote de Chichénitza, Yucatan (Piña Chan, 1970, en: Montufar 2007, p.83). Y las ofrendas en forma de pilones de copal, localizadas en el fondo de la laguna del cráter del volcán Nevado de Toluca, asociadas al culto a Tláloc (Martínez Cortez, 1974 en Montufar 2007, p.83

las sequia, además el humo de copal está asociado a las nubes, a la lluvia y a la fertilidad (p.106). La resina del copal también representa "el jugo la goma que salió del árbol (…) no solamente representaba algo divino con el cual se mandaban mensajes a los dioses, era algo vivo animado, con el que se podía hablar, era el líquido vital de los árboles, su sangre. (Heyden, 1980 p.30).

Las plantas

Las plantas utilizadas en la ofrenda para el dios jaguar o chaneco son importantes en la medicina tradicional de la región. La albahaca sirve para curar el mal aire, y algunos problemas de los ojos, esta planta fue la única que se enterró con el resto de la ofrenda. El acuyo u hoja santa se utiliza en la preparación de algunos alimentos, así como en algunas prácticas de medicina tradicional. La planta del tigre, sirve según el señor Aciano, para hacer limpias en el río, el último día del mes de diciembre. Estas tres hiebas se ocuparon como base, para colocar los objetos que serían depositados en el interior de la tierra. Al concluir el ritual, se juntaron las plantas restantes, para formar una cama sobre la superficie de la tierra y de la ofrenda. Daniele Dehove ha considerado que, en los depósitos de ofrenda, las camas de plantas representan parte de la invitación que los hombres hacen a las divinidades, para evocar su presencia. La autora menciona, que el amontonamiento de los objetos vegetales en el suelo metaforiza la invitación honorífica a un ser poderoso (2007, p.61).

Número 7

Entre los tlapanecos de Guerrero, Daniele Dehouve, observa que los objetos contados pueden contener un importante significado. Y menciona que: "Los números se utilizan de varios modos: ordinal (el número acompaña la numeración), simbólico (designa los seres y las cosas) o cuantitativo (otorga mayor o menor eficacia al ritual)". (2007, p.96).

Hay que mencionar que, en la ofrenda para el del facsimil del dios jaguar, destaca el número siete, son siete ollas y siete platos ofrendados, con siete grupos de barras de copal, hierbas, varas de ocote. Se ha registrado

en la etnografía de ésta región, que el número 7 es sagrado e importante en los rituales religiosos (Munch Galindo, 1994p.155). Además, existe la creencia de que el monstruo de la tierra, es una serpiente con 7 cabezas, llamado El Siete Cuernos, a ésta entidad la pueden controlar los *hombres rayo* cuando sale durante las tempestades del interior de los cerros (op.cit. pp.175-17) Se cree que cuando mueren los hombres son devorados por la serpiente de cascabel dueña de los 7 cielos. En la cosmovisión de la región se considera que existe un palacio de siete pisos y siete puertas o encantos por donde tienen que pasar los hombres al morir (Munch Galindo, 1994, p.180). Asimismo, la concepción de las enfermedades está vinculada a las 7 deidades: el sol, la luna, la tierra, el rayo, el agua, el viento y el maíz (op. Cit. p.188).

Comentarios Finales

En Mesoamerica durante época preclásica, en la Costa del Golfo, se desarrollo la idea de vincular los rasgos felinos del jaguar con el culto a la tierra y la lluvia, esta idea se reflejo en diversas esculturas olmecas. (Covarrivias,1946 p.28). La presencia en la cumbre del monumento 1 de San Martin Pajapan, como sus caracteristicas materiales de la escultura, la iconografía, y los restos materiales (cerámica, cuentas, serpientes y pectoral de jade y jadeita)[19] asociados a esta imagen; muestran su relación con el culto a la montaña, la tierra, la lluvia y el maiz.

Es lógico suponer que el valor de esta imagen se transformo, pues a través del tiempo, se generarón diferentes procesos de transformación histórica y cultural. Sin embargo, el paisaje característico del volcán, su asociación con la abundante vegetación y la presencia de fuentes de agua (cómo el mar, ríos, lagunas y manantiales de agua), han sido los elementos propicios, para que comunidades campesinas de tradición mesoamerica, continuarán viendo este espacio; cómo un paisaje ritual, morada de los dioses de la fertilidad telúrica. Según Francisco Cordoba (1995), en 1960 los nahuas de Pajapan, Mecayapan, y también los zoque-popolucas de So-

[19] Medellin Zenil. 1968, p.13

teapan, seguian subiendo a la montaña a rendir culto al Señor del Monte, aunque la imagen ya no estuviera presente, pues aún se requería propiciar el equilibrio de los fenómenos naturales.

Con la replica o facsímil del dios jaguar, se quizó devolver a las comunidades de la región de San Martin Pajapan y la Sierra de Santa Marta, una imagen que personificó en época prehispánica el corazón de la montaña. Sin embargo, aunque la imagen material ya no existía, prevaleció en las creencias y en las prácticas rituales que se siguieron realizando.

La ofrenda muestra una percepción sagrada del espacio, en ella se reproduce, el orden del universo, el paisaje ritual. Estos espacios se representan mediante objetos simbólicos. Por ejemplo, las siete ollas, las cuáles se asocian entidades de la tierra, la lluvia o los chaneques o taneques y a las entidades protectoras de la agricultura. Debemos destacar que la ofrenda tuvo como principal objetivo, preparar el espacio para recibir la imagen física del Señor del Monte o dios jaguar, en un paisaje en donde destaca la fertilidad acuática, como lo es el manantial de *Tecomaxochapa*. De esta manera encontramos similitud con la propuesta de Daniele Dehouve, con respecto a que el depósito ritual consiste en confeccionar un asiento en dónde se sentarán los seres invocados.

La replica del dios jaguar se ubicó en Tatahuicapan, muy cerca de un manantial de agua llamado Tecomaxochapan, importante fuente de abastecimiento para la región. El agua es uno del recurso natural, que en los últimos años se está afectando en gran proporción. En este contexto, es posible que la ofrenda, y la presencia de la escultura del dios jaguar, tuvieron como objetivo revivir el carácter sagrado del paisaje natural, y proteger el manantial de *Tecomaxochapan*.

Foto 2: Manantial *Tecomaxochapan*. (Adelina Suzan, 2006)

Foto 3: Réplica del Monumento 1 de San Martin Pajapan (Adelina Suzan, 2006)

Referencias

Báez Jorge, Félix (1998), *Entre los nahuales y los santos,* U. V, Xalapa, Ver.

Báez Jorge, Félix (1999), *La Parentela de María,* U.V., Xalapa, Ver.

Blom, Frans y Oliver La Farge (1986) *Tribus y Templos en México,* Colección INI: 16, México.

Broda, Johanna (2001) Introducción, en: *Cosmovisión, Ritual e Identidad de los pueblos indígenas de México,* Johanna Broda y Félix-Báez-Jorge (coords.), F.C.E. México.

Broda, Johanna (2001ª), La etnografía de la Santa Cruz: una perspectiva histórica en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.): *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México,* CONACULTA, FCE, México.

Broda, Johanna (2004b) ¿Culto al maíz o a los santos? La ritualidad agrícola mesoamericana en la etnografía actual, en Johana Broda y Catharine Good (coords.) *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas,* INAH, UNAM, México.), pp. 61-81.

Broda, Johanna (2007), Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México, Ponencia presentada en la XXVIII Mesa Redonda de la Sociedad de Antropología, Centro Histórico de la Ciudad de México. pp.1-14.

Broda, Johanna (2009), Historia Comparada de las Culturas Indígenas de América, en Alicia Meyer, *El historiador frente a la historia, historia e historiografía comparadas,* UNAM, México.

Broda, Johanna (2009ª), Las ollas de nubes entre los indios pueblo y los mexicas: una comparación en: Carlos Bonfiglioli, *et al.* (coomps) *Las vías del Noroeste, Segundo Coloquio Internacional, IIA,* UNAM.

Broda, Johanna (2009b), Ofrendas mesoamericanas y el estudio de la ritualidad indígena en Johanna Broda y Alejandra Gámez (coords.), *Cosmovisión Mesoamericana y Ritualidad Agrícola, estudios interdisciplinarios y regionales,* BUAP, Puebla, Mexico.

Brotherston, Gordon (1997) *La América indígena en su literatura: los libros del Cuarto Mundo.* FCE. México

Córdoba Olivares, Francisco (1995), El Señor del Monte o Chaneque de San Martín en: *Neskayotl,* vol. I, núm. 2-3, Universidad Veracruzana, Xalapa, Ver.

Covarrubias, Miguel (1946), El arte olmeca o de la Venta, *Cuadernos Americanos,* 4 (julio-agosto), vol. XXVIII, pp.153-179.

Dehouve, Daniéle (2007) *La ofrenda sacrificial entre los tlapanecos de Guerrero,* INAH, PYV, UAG,

Fernández Juárez, Gerardo (1997), *Entre la repugnancia y la seducción ofrendas complejas en los Andes del Sur,* Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolome de las Casas" Cusco, Perú.

García de León, Antonio (1969) El universo de lo sobrenatural entre los nahuas de Pajapan, Veracruz, *ECN,* Vol. 8: (279-311). México.

Giménez, Gilberto (1978), *Cultura popular y religión en el Anahuac,* Centro de Estudios Ecuménicos, pp. 9-27.

Gómez, Arturo (2004), Culto a los cerros y espacio ritual en Chicontepec, Veracruz en: Johanna Broda y Catharine Good, (coords.) *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas,* INAH, UNAM, México, pp. 255-269.

Grove, David C. (2007), Cerros sagrados olmecas. Montañas en la cosmovisión mesoamericana, *Arqueología Mexicana,* vol. XV, N° 87. México.

Heyden, Doris (1980), La comunicación no verbal en el ritual prehispánico, *Cuadernos de Trabajo,* núm.25. Departamento de Etnología y Antropología Social, INAH. México.

López Austin, Alfredo (2001), El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana en: Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México,* CONACULTA, FCE, México

López Austin, Alfredo (2002) *Breve historia de la tradición religiosa mesoamericana, UNAM,* IIA, México

Maldonado, Luis (1989), La religiosidad popular en Carlos Álvarez Santaló, María Jesús Buxó i Rey, Salvador Rodríguez Becerra, (coords.),

La religiosidad popular, Vol. I, Antropología e Historia, Barcelona, pp. 30-43

Medellin Zenil, Alfonso (1968), El dios Jaguar de San Martín Pajapan, *Boletín INAH,* 33, México.

Montúfar López, Aurora (2007), *Los copales mexicanos y la resina sagrada del Templo Mayor de Tenochtitlan,* INAH, México.

Münch Galindo, Guido (1994), *Etnología del Istmo de Veracruz,* UNAM, México.

Noriega Orozco, Blanca Rebeca (1994), *Tlamatine Mitología y Ritual en torno a la figura del trueno en la falda del Este del Cofre de Perote Estado de Veracruz,* Tesis de Maestría, CIESAS-GOLFO, Xalapa, Ver.

Quezada, Noemí (2004), *Religiosidad popular México-Cuba.* IIA/UNAM-Plaza y Valdés, México.

Rodriguez-Luna, Ernesto y Brenda Solórzano (2008), Breve historia de la Ocupación Humana en los Tuxtlas y su efecto en el Paisaje Natural en: Lourdes Budar y Sara Ladrón de Guevara (coords.), *Arqueología, Paisaje y Cosmovisión en los Tuxtlas,* Universidad Veracruzana, Xalapa, Ver.

Sahagún, Fray Bernardino de (1992) *Historia General de las Cosas de la Nueva España,* Porrúa, México.

Siglas

BUAP	Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
CIESAS	Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social
CONACULTA	Consejo Nacional de Cultura y Artes
IIH	Instituto de Investigaciones Históricas
INAH	Instituto Nacional de Antropología e Historia
FCE	Fondo de Cultura Económica
PYV	Plaza Valdés
UAG	Universidad Autónoma de Guerrero
UNAM	Universidad Nacional Autónoma de México

La contemporaneidad en el ritual de petición de lluvias a los aires: nuevas prácticas, antiguos elementos

Contemporaneity in the ritual of requesting rains into the air: new practices, old elements

Alicia María Juárez Becerril[1]
Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM

Resumen

Cambios y continuidades suceden en todos los procesos sociales y culturales. A más de 15 años de distancia desde el último registro etnográfico (cfr. Juárez 2015) en el poblado de San Andrés de la Cal, Morelos, los cambios no son para menos. Hay elementos que se conservan y otros cambian, dando sentido a las necesidades de las sociedades actuales. El ritual de petición de lluvias y culto a los aires que acontece en esa comunidad, no está exento de dicha transformación. En un proceso de varios años, hay, por un lado, nuevos elementos que inciden en hacer conciencia entre los habitantes, para llevar a cabo la celebración a

Abstract

Changes and continuities happen in all social and cultural processes. More than 15 years since the last ethnographic record (cf. Juárez 2015) in the town of San Andrés de la Cal, Morelos, the changes are not surprising. There are elements that are conserved and others change, giving meaning to the needs of current societies. The ritual of requesting rain and worshiping the air that occurs in that community is not exempt from this transformation. In a process of several years, there are, on the one hand, new elements that influence raising awareness among the inhabitants, to carry out the celebration

[1] Profesora de asignatura de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales y del Posgrado en Ciencias de la Sostenibilidad, ambos de la UNAM. Doctora y Maestra en Antropología por la Facultad de Filosofía y Letras/Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM. Lic. en Sociología por la FCPYS, UNAM. Ganadora de la Medalla Alfonso Caso 2005 al Mérito Universitario por los estudios de Maestría. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores, nivel I.

los aires, especialmente de orden ecológico. Pero también surgen la practicidad y la apertura de otras modalidades, que muestran soltura en la ritualidad. Se trata de las propias transformaciones del curso de la vida ritual en donde es inminente nuevas reflexiones del uso de los espacios simbólicos.

Palabras clave

ritual, aires, religiosidad popular, lluvias, cosmovisión, ofrendas, temporal.

in the air, especially of an ecological order. But the practicality and openness of other modalities also emerge, showing ease in rituality. These are the transformations of the course of ritual life where new reflections on the use of symbolic spaces are imminent.

Keywords

Ritual, airs, popular religiosity, rains, worldview, offerings, weather.

Introducción

El ritual a los aires que se lleva a cabo cada mes de mayo en San Andrés de la Cal, Morelos, para pedir agua y buenas cosechas se ha ido modificando con el tiempo. Ahora los jóvenes, cada vez más participativos de estos procesos y dinámicas culturales, aportan nuevas ideas para concientizar el uso de plástico y material desechable en las ofrendas. En este sentido, ellos consideran que volver a utilizar el barro para elaborar algunos objetos -especialmente los animales de agua, los silbatos para invocar a los *yeyecame*, y los muñecos que representan a los aires- revitaliza la idea original y ancestral de las ofrendas. Es evidente que el ritual ha cambiado y se han incorporado nuevos elementos que dan respuesta a las problemáticas socioambientales. Sin embargo, en esencia, continúa la necesidad de pedir por el agua, los mantenimientos y las semillas primigenias, el respeto hacia la naturaleza, así como la configuración de la cosmovisión que caracteriza a las sociedades rurales tradicionales, que para este caso, son los aires las divinidades populares del entorno natural y geográfico, las que se encargan de traer el buen temporal.

La contemporaneidad en el ritual a los aires: nuevos elementos, antiguas prácticas

Siendo mayo de 2022, la estructura del ritual continúa con el mismo desarrollo (cfr. Juárez 2010): la organización de los objetos una noche antes, en jueves, y la colocación de las ofrendas al día siguiente por la mañana, en viernes, el cual, por lo general, es el tercer viernes de mayo. Sin embargo hay nuevos elementos, unos retomados del pasado y otros que han surgido por esta contemporaneidad. A continuación señalaremos algunos detalles en ambos días de actividad ritual:

a) El jueves, la noche de los amarres

Los amarres tienen lugar en la noche previa a dejar las ofrendas (cfr. Juárez 2010); es decir, se trata de un jueves en donde, en esta ocasión, alrededor de las 18:00 hrs. se juntaron en el atrio de la iglesia, el comité de la Ayudantía, así como la gente que quiera participar, al mando del ofrendador local para amarrar con estambres de colores, los objetos de la ofrendas para posteriormente preparar los canastos en donde se transportarán todos los elementos. En esta ocasión se han reunido alrededor de más de 60 personas, en donde, especialmente jóvenes, se sientan en largos petates y así poder extender los diversos objetos; se encargan de cortar el papel de china y los estambres para envolverlos.

En años anteriores esta noche no era tan concurrida, era un ambiente más local, con una organización menos especializada, al mando de Doña Jovita (la especialista ritual al frente con más de 30 años de experiencia), quien dirigía cómo era el orden del amarre y de la colocación de los objetos rituales a los canastos.

Como se ha señalado, el propósito de esta reunión ha sido arreglar las cosas compradas y elaboradas, para colocarlas en los canastos, pero su arreglo no es tan fácil, se debe trabajar en conjunto para ir objeto por objeto organizadamente. Lo que caracteriza a estos adornos es que absolutamente todos los elementos deben llevar un "amarre" de estambres, es decir tanto la fruta, como los juguetitos, los cigarros, y todo lo que se ponga en el canasto debe ir enredado con estambres de ciertos colores. El

amarre apuesta a un control de aire, es decir, entre más fuerte es el atado, más controlable es el temporal, representado por las nubes que traen la lluvia. Hace 15 años destacaban los colores tricolores (verde, blanco y rojo), haciendo alusión a la identidad nacional, aspecto que duró bastantes años al cuando estaba Doña Jovita.

El ritual a los aires se trata de la colocación de una ofrenda colorida, con muchos elementos significativos (cfr. Juárez 2013), ricos en aromas y sabores, en su momento con juguetes y diversas representaciones de animales (cfr. Juárez, 2022). Sin embargo la conciencia del uso del plástico, ha hecho que algunos objetos se hayan cambiado por su manufactura en barro, sin entrar al proceso del horno (Juárez 2023). Es así que los muñecos que anteriormente fueron de plástico, incluso en una ocasión –año 2008-, fueron representados por la muñeca Barbie y Ken, pues en aquel momento no se encontraron otra clase de muñecos en el mercado de Cuernavaca, ahora son figuras de barro. Los muñecos representan a los aires, pues se tiene la creencia de que son como niñitos; a su vez también son como un regalo para ellos, pues como niños, les agradan los juguetes.

Foto 1: Muñequitos de barro que representan a los aires
y también para que éstos jueguen. Mayo 2022.
Autora: Alicia María Juárez Becerril

Otro elemento elaborado de barro, en vez de plástico, fueron los silbatos. Durante muchos años se usaron trompetas tricolores, de esas que se usan en las fiestas mexicanas. Este objeto sirve para llamar a los aires en el momento de poner la ofrenda. Con el silbato, los ofrendadores siguen llamaba a los Señores.

Foto 2: Silbatos de barro que sirven para llamar a los aires. Mayo 2022.
Autora: Alicia María Juárez Becerril

Finalmente, los animales de agua también son elaborados de barro sin terminar el proceso de horneado. Las ranas, los sapos, las viboritas, las tortugas, arañas, cocodrilos, pescados, entre otros, a los que se le han sumado, los bueyes, los caracoles, el sol y las estrellas; en su conjunto, de alguna manera llaman el agua.

Foto 3: Animales de agua elaborados de barro, Mayo 2022.
Autora: Alicia María Juárez Becerril

La producción de los animales de agua es más numerosa, pues de los muñecos se requiere tan sólo un par por lugar de ofrenda, mientras que de los silbatos, una pieza también por ofrenda. En cambio, para los animalitos, anteriormente mínimo se requería un trío de diferente animal por lugar; ahora, al ser de barro, al menos se usa de representación una pieza de cada una, ya que ahora se alude a la diversidad y potencialidad, más que a una cantidad definida.

Otro cambio visto en esta noche de jueves ha sido la elaboración de las gorditas de maíz azul, que también tienen presencia en las ofrendas. Señoras, niños y niñas, se comisionan para hacer las gorditas de maíz azul en forma de múltiples figuritas. Podemos encontrar la creación de todas aquellas figuras relacionadas con los elementos climáticos y faunísticos, es así que se han involucrado a tortugas, cocodrilos, caracoles e incluso unos angelitos que anteriormente no figuraban, y que tienen toda una connotación relacionada con los vientos. Todos ellos hacen alusión a los aires en una simbiosis interesante.

Foto 4: Figuritas de animales de agua elaborados de maíz azul por niños, niñas y señoras.
Mayo 2022. Autora: Alicia María Juárez Becerril

b) El viernes, el día de la colocación de las ofrendas

Las actividades del viernes empiezan con la misa de 7:00 a.m., en donde concurre una buena cantidad de gente, más que hace algunos años, por lo que hoy se concibe el ritual como un acontecimiento para todos. Hace más de una década eran exclusivamente los canastos de las ofrendas los que "oían" la homilía, mientras la mayoría de los asistentes estaba afuera en la verbena de la organización, este hecho hacía molestar al representante de la iglesia en aquellos momentos.

Una vez que termina la misa y se pasa a tomar café con pan, se forman los grupos que harán el recorrido en los alrededores de San Andrés de la Cal. A principios del año 2000 eran casi siempre dos grupos: uno liderado por Doña Jovita y el otro por el ayudante que visitaba los lugares más desafiantes, ya que la primera, por su edad avanzada, colocaba las ofrendas en los parajes más tranquilos como la bomba de agua que surte al poblado y una pequeña barranca. En la actualidad el recorrido se divide en tres grandes grupos, el que hacía Doña Jovita y es retomado a

partir de su deceso en 2018; otro que incluye las cuevas más profundas y barrancos más pronunciados; y uno más que hace una caminata con tres parajes tranquilos, en donde sobresalen unos arroyos de agua y una cueva.

La estructura de colocar la ofrenda es prácticamente es igual: se toca el silbato (de barro) fuertemente, y antes de tender la mesa "se pide permiso". Después el especialista se dispone a colocar la ofrenda de una manera parecida a como lo hacía Doña Jovita: primero se tienden los manteles tricolores y se colocan los muñecos (de barro), e inmediatamente después toda la fruta y los demás alimentos junto con las bebidas, al mismo tiempo pronuncia las palabras relacionadas con la propiciación de la lluvia y los mantenimientos. Posteriormente se prende la vela y se prende un cigarro, a la par de la colocación de los animalitos (de barro).

Foto 5: Ofrenda a los aires en el sitio de Xochitenco. Mayo 2022.
Autora: Alicia María Juárez Becerril

Al mismo tiempo de que los tres grupos están dispersos en distintos lugares, se oye a lo lejos el tronar de los cohetes en los diferentes parajes, señal de que también por allá, se ha terminado de depositar las ofrendas. Sin embargo, también ya son confiables los mensajes por Whatsapp o ir checando por la misma aplicación digital, la ubicación de los otros grupos

que también fueron a colocar ofrendas, hecho impensable hace algunas décadas, en donde la información virtual o digital no era conocida.

Una vez que se han dejado las ofrendas en los sitios correspondientes, es tiempo de regresar al centro del poblado, en donde el ritual concluye con un gran convite que consiste en tamalitos sin sal y mole verde, en el que participan todos los miembros de la comunidad de San Andrés de la Cal y sus alrededores. Sigue siendo una costumbre, que antes de comer, la gente que acompañó, debe pasar por el humo del copal para limpiarse y quitarse los malos aires que quedaron impregnados en las ropas de los asistentes, de no hacerlo así, se padecerá algún mal o dolor en el cuerpo, dependiendo de dónde se aloje el aire, cuyo malestar durará un año, hasta que vuelva a realizarse el ritual a los aires.

Foto 6: Momento de la comida después de dejar las ofrendas. Mayo 2022. Autora: Alicia María Juárez Becerril

Interpretaciones finales a considerar

Quisiera centrarme en algunos aspectos que considero significativos en la trasformación del ritual a los aires propios de la contemporaneidad:

> ***Lo cualitativo sobre lo cuantitativo***: Hago alusión a una contabilidad tan precisa de los objetos, que al parecer ya no es tan trascendental. Una de las particularidades del ritual, en la que se hacía énfasis en el registro etnográfico llevado a cabo en el poblado de San Andrés de la Cal, era el conteo sistemático, ordenado y detallado de cada uno de los objetos que se colocaban en la ofrenda a los aires. Es cierto que hoy en día siguen en concordancia con los elementos del paisaje: cuevas, manantiales, peñascos, resumideros, abrigos rocosos, entre otros. Se trata de espacios que los especialistas rituales conciben como "lugares en donde habitan los aires". En este sentido, estamos hablando de *paisajes rituales* en torno a un simbolismo convencional que, sin embargo, en años anteriores se expresaba en un juego de relaciones numéricas, rituales y ofrendas. De manera que las cuentas, representadas en el total de figuras y los lugares de culto, incidían sobre la esencia de las cosas y la eficacia intencionada del ritual. Todos los objetos que se compraban –en su mayoría de plástico-, era 13 de cada uno, porque del 2004 han sido 13 los lugares donde se han colocado las ofrendas. Pero en años anteriores el número ha variado, ya que han sido 7 lugares en 1983 (Grigsby, 1986), 9 de 1992 a 1997 (Huicochea, 1997; Salazar, 2004), y 11 sitios para el 2000 (Ruiz, 2001). Igual en años anteriores, había algunos elementos que se triplicaban, e incluso otros, se multiplican por 5, dándole, según Daniele Dehouve (2007) una connotación de riqueza y fertilidad mayor.
>
> Un ejemplo de este valor cualitativo es ahora la omisión de los soldaditos de juguete. Anteriormente éstos simbolizaban los cuidadores de la ofrenda. Por lo general se colocaban 65 soldaditos (5 para cada lugar). Entre todos los juguetes de plástico que se colocaban, son justamente los soldaditos los que llamaban la atención por su valor potencial de vigilantes. Hoy en día la resignificación de los soldados se remite directamente a los muñecos de barro, los cuales han adquirido múltiples significados y connotaciones en las ofrendas a los aires.

Foto7: Soldaditos de juguete, de plástico para cuidar la ofrenda. Mayo 2008.
Autora: Alicia María Juárez Becerril

Barro por plástico. Es indudable que el tema del barro trastoca los significados de los objetos. Y aunque el plástico y el barro pueden durar años, uno es dañino para el ambiente. Hemos encontrando anualmente los restos de ceremonias pasadas de decenas objetos de plásticos y uno que otro de barro, es seguro que con el tiempo, lo primero será minoría. La iniciativa de usar este material es de jóvenes creativos, que pude entrevistar el día del ritual en 2022, en donde ellos comentan que ya no da más el uso del plástico. Recordemos que en estos 13 lugares que están en los alrededores de San Andrés en donde se van a dejar las ofrendas son cuevas, ojos de agua, barrancas, y los elementos que no se van degradando se quedan en el ambiente. Se considera de manera general en el lugar, que esto ha sido una propuesta muy positiva de poder crear los propios juguetes que se le daban a los aires, y que ya no se use el plástico ni para dejar los alimentos, ni usar las cornetas o las flautas para invocarlos. Es así, que las nuevas generaciones comparten la inquietud de lo que está

pasando en el mundo y que impacta en su cotidianidad. La manera de hacerse presentes es aportando nuevas ideas que no se alejan de todo de su legado cultural, de su memoria histórica y de la realización de sus tradiciones ancestrales.

Sentido de conciencia ambiental. Ligado a la situación anterior, hemos visto que los elementos de la ofrenda se han sustituido, más no así la intención de la ritualidad hacia los aires ni la cosmovisión que se tiene con el medio ambiente. Pareciera que hay una forma intrínseca de racionalizar las acciones. El ejemplo específico es el de dejar de usar el unicel por los utensilios de cerámica para servirse los alimentos. Se ha pedido que en el convite de cierre cada quien lleve su plato, vaso y cuchara. Es necesario entonces, trascender el análisis en este caso, meramente cultural, para abordar nuevas formas de organización social, las nuevas modalidades sociales y el reconocimiento de la protección del medio ambiente y la participación local en la gestión de los recursos naturales y culturales. Los residuos en las ofrendas tanto en cerros como en los entornos naturales, e incluso en los altares domésticos y la convivencia por la ritualidad, se han convertido en un tema preocupante, pues cada vez más van en aumento su creciente uso y por ende la contaminación visual, que llega a trastocar el medio ambiente de las comunidades, haciendo que en San Andrés se sea consiente en su justa dimensión, sin dejar de lado la ritualidad que los caracteriza.

La veneración hacia los aires para traer la lluvia, por parte de los especialistas rituales en beneficio de sus comunidades, es una costumbre muy arraigada en los pueblos tradicionales mesoamericanos de Morelos. Es cierto que el ritual se ha ido trasformando con los años, sin embargo había seguido una cierta secuencia o línea desde los años 80's. Es hasta después de la pandemia del Covid del 2020 que la organización ritual tuvo una trasformación que se vio palpable no sólo en los objetos de las ofrendas sino incluso en la apertura del ritual a mayor cantidad de gente. En la noche de los amarres del 2022 circulaba gran cantidad de gente, entre ella, autoridades municipales con sus familias. Por su parte, durante

el trayecto del día viernes se pudo observar grupos pertenecientes a la mexicanidad, así como una presencia extranjera.

No podemos aseverar que años anteriores fueron mejores, sería algo purista, y es contra natura de los procesos sociales y culturales de larga duración, pero sí podemos exaltar que la caída de las primeras aguas, necesaria para la agricultura, sigue siendo esperada con ansiedad y por tal motivo, hay que prepararse de la mejor manera y con las condiciones necesarias que los pueblos ofrecen. Las acciones quedarán registradas no sólo desde la etnografía antropológica, sino desde la memoria colectiva que incentivarán este legado de saberes y cosmovisión ancestral.

Referencias

Dehouve, Daniele (2007), *La ofrenda sacrificial entre los tlapanecos de Guerrero,* Plaza y Valdés, México.

Grigsby, Thomas (1986), "In the Stone Warehouse: The Survival of Cave Cult in Central Mexico", en *Journal of Latin American Lore,* UCLA, Vol. 12: 161 -179. California.

Huicochea, Liliana (1997), "Yeyecatl-Yeyecame: petición de lluvia en San Andrés de la Cal", en *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígena de Mesoamérica,* Johanna Broda y Beatriz Albores (coord.), UNAM, México, pp. 233 – 254.

Juárez Becerril, Alicia María (2010), *Los aires y la lluvia. Ofrendas en San Andrés de la Cal, Morelos,* Editora de Gobierno del Estado de Veracruz, México.

Juárez Becerril, Alicia María (2013), "Ofrenda propiciatoria para los aires en San Andrés de la Cal, Morelos", ***en*** Johanna Broda (coord.), *Convocar a los dioses: ofrendas mesoamericanas. Estudios históricos, antropológicos y comparativos,* Instituto Veracruzano de Cultura (IVEC), Xalapa, pp. 313-358.

Juárez Becerril, Alicia María (2015), *Observar, pronosticar y controlar el tiempo. Apuntes sobre los especialistas meteorológicos en el Altiplano Central,* Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México.

Juárez Becerril, Alicia María (2022), *Los Animales del agua en la cosmovisión indígena: una perspectiva histórica y antropológica* (coord.), CIESAS, Unidad CDMX, México.

Juárez Becerril, Alicia María (2023), "De plástico al barro. Los objetos rituales de las ofrendas para los aires" en *Revista Diálogos de Campo*, LANMO, ENES Morelia UNAM**,** vol. 6, núm. 11, julio-diciembre, pp. 16 – 26.

Ruiz, César (2001), *San Andrés de la Cal. Culto a los Señores del Tiempo en Rituales agrarios*, CIDHEM, UAEM, Morelos.

Salazar Peralta, Ana María (2004), "Yeyecatl-Yeyecame: el espectro simbólico-religioso mesoamericano de las peticiones de lluvia en paisaje ritual tepozteco", en Noemí Quezada (ed.): *Religiosidad Popular México – Cuba*, UNAM, México, pp. 99-110.

Pregonando la fe. Orgullo y tradición de un pueblo: la mayordomía y el carnaval de los locos en San Francisco Tlalcilalcalpan durante el periodo de 1960-2015

Preaching the faith. Pride and tradition of a town: Mayordomía and the carnival of the crazy in San Francisco Tlalcilalcalpan during the period 1960-2015

Sonia González de la Cruz[1]
Universidad Autónoma del Estado de México

Resumen

En este artículo se da énfasis a la importancia que tiene la fe para los lugareños de San Francisco Tlalcilalcalpan, comunidad que se encuentra al poniente de Toluca y que pertenece al municipio de Almoloya de Juárez. La fe, que manifiesta este pueblo, es la base para llevar a cabo sus fiestas

Abstract

This article emphasizes the importance of faith for the locals of San Francisco Tlalcilalcalpan, a community located west of Toluca and belonging to the municipality of Almoloya de Juárez. The faith, which this town manifests, is the basis for carrying out its religious festivals, in honor of its patron saint, Saint Francis of Assisi.

[1] Doctora en Humanidades con especialidad en Estudios Históricos, por la UAEMéx, actualmente funge como delegada del Estado de México ante la Red Mexicana de Historia (REMEH). Tiene participación activa en las temporadas de ORP cast con el tema: Mosaico de religiosidad popular en la diversidad cultural de México, coordinado por el doctor Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes de la Universidad Intercontinental de la Ciudad de México. Ha participado como conferenciante en diversos congresos nacionales e internacionales en temas que versan sobre: ritualidad, fiestas religiosas, sistema de cargos, medicina tradicional, así como la enseñanza aprendizaje de la historia. Actualmente imparte cursos sobre: teoría de la historia, fiestas religiosas, simbolismo, ritualidad, así como el uso sagrado del paisaje ritual y miradas etnográficas de las fiestas religiosas de los pueblos en México, en la Universidad Autónoma del Estado de México. Contacto: soni17abril@yahoo.com.mx

religiosas, en honor a su santo patrono, San Francisco de Asís. Con ello se da realce al importante papel del mayordomo y la figura que representa para los pobladores; las tareas y el modo de desenvolverse en el proceso y desarrollo de dicha festividad muestra una forma de organización que va más allá de solo un ritual o culto religioso en virtud de los aspectos organizacionales, económicos, sociales y de prestigio que resultan de las aptitudes y cualidades del mayordomo y de las personas bajo su coordinación. La fe hace que los fieles se muestren generosos con el santo patrono y den parte de sus posesiones como una muestra de agradecimiento por los favores recibidos.

Palabras clave

Fe, ritualidad, mayordomía, fiesta religiosa, simbolismo, carnaval, culto, religiosidad popular.

This highlights the important role of the butler and the figure he represents for the residents; The tasks and the way of carrying out the process and development of said festival show a form of organization that goes beyond just a ritual or religious cult by virtue of the organizational, economic, social and prestige aspects that result from the skills and qualities of the butler and the people under his coordination. Faith causes the faithful to be generous with the patron saint and give part of their possessions as a token of gratitude for the favors received.

Keywords

Faith, rituality, stewardship, religious festival, symbolism, carnival, worship, popular religiosity.

Introducción

La fiesta religiosa católica es una manifestación de culto donde los habitantes de las comunidades articulan escenarios, expresan súplicas, promesas, milagros y el compromiso de pago, no solo monetario retribuido en sus limosnas, compra de atuendos al santo o arreglos florales, sino de esa reciprocidad que se establece con su santo patrono, por haber recibido algún tipo de beneficio como: buenas cosechas, salud, trabajo, entre otros. De acuerdo con Renée de la Torre, "las fiestas religiosas son heredadas de dos tradiciones: el mitote prehispánico y la verbena ibérica [… es una celebración en donde continuamente se negocia el sin-

cretismo. Es una práctica en donde también se redefine la Conquista de las formas hegemónicas del catolicismo, pero que a la vez está practicada con espacio de resistencia…] (2016:254)"

Como ofrenda y devoción a los santos, los naturales hacían sacrificios humanos. Al respecto (Torquemada, 1983:163-164) menciona lo siguiente:

> Siendo, pues, así, que el hombre debe a Dios todo lo que es y tiene; y siendo juntamente tan grandes las mercedes que de él ha recibido, se sigue luego quedar el hombre a Dios tan obligado que, aunque haga todo su deber en su servicio no satisface dignamente lo que debe. Por lo cual digo que no erraban éstos en este sacrificio, aunque en la intención erraban: pues lo ofrecían al demonio; al cual no se le debe, por ser cosa debida a Dios, que es el señor de vida y muerte; y era más razón acudir a la piedad del culto de Dios, que a la que se debe a la propia sangre y amor de los hijos naturales.

Mientras esto ocurría con los naturales, en España las Siete Partidas, legado importante a la historia del derecho, rigieron el distinto carácter de las fiestas al formar parte de un cuerpo normativo redactado en Castilla, durante el reinado de Alfonso X (1252-1284) para conseguir uniformidad jurídica en el reino. De las siete partidas que conforman dicho documento, uno es la que interesa en esta investigación porque habla sobre la religión católica; en cuanto a los artículos de la fe, los sacramentos, el fuero del obispo, clérigos y religiosos, así como la creación de la iglesia, cementerios y sepulturas son también elementos importantes para este estudio. En referencia a ello (Rodríguez, 1980:501) expone lo siguiente:

> E son tres maneras de fiestas. La primera es aquélla que manda Sancta Madre Iglesia, a honrra de Dios e de los Sanctos, ansí como los domingos e fiestas de Nuestro Señor Jesucristo e de Sancta María e de los Apóstoles e de los otros sanctos e sanctas. La segunda es aquella que mandan guardar los emperadores e los reyes por honrra de si mesmos, assí como los días que nascen ellos o sus fijos […] la tercera manera es aquella que se llama ferias, que son provecho comunal de los omes, assí como aquellos días en que cogen sus fructos.

Por ello, la Iglesia católica establecía un gran número de fiestas, algunas de las cuales debían celebrarse en toda la cristiandad, mientras que otras exaltaban a los patronos locales. Los españoles, quienes eran personas que poseían el poder y solvencia económica desahogada, tenían como derecho que se les otorgara un día de descanso, mientras que los indios debían trabajar todos los días de la semana, al servicio de algún español, para ganar indulgencias.

Así como las Siete Partidas, el Tercer Concilio Provincial Mexicano celebrado en 1585 fijó el calendario festivo que regiría para españoles e indios. Marcaba que las fiestas patronales debían celebrarse con funciones religiosas, prolongándose con derroches de comida, bebida, fuegos artificiales, música y baile (Domínguez, 1990:15). En él se marcaba la diferencia con respecto al número de celebraciones y la selección de fiestas de mayor rango. La fiesta implicaba un sacrificio personal, según fueran las acciones de cada uno de los individuos, considerados como buenos cristianos. Debían renunciar a sus intereses materiales como forma de honrar a los santos.

Con la llegada de los españoles a tierras americanas, los naturales se vieron obligados a cambiar la manera de celebrar las fiestas dedicadas a sus divinidades. El objetivo principal de los evangelizadores era la implementación de la fe cristiana entre los indígenas, motivo por el que comenzaron a introducir, a los nativos, la idea de creer en un dios único. Sin embargo, pese a la lucha constante por erradicar las antiguas creencias en varios dioses, los evangelizadores encontraron detrás de las mismas cruces los ídolos en quienes los antiguos creían. Al respecto (Ricard, 1997: 141-182), en términos generales, puntualizó acerca de las estrategias que los mismos evangelizadores llevaron a cabo para su labor de conversión misionera hacia los indios. Asimismo, mostró que la conquista militar antecedió a la conquista espiritual, siendo la segunda, importante porque poco a poco logró redefinir una nueva religión.

Para que dicha idea fuera aceptada, los evangelizadores comenzaron a construir iglesias, conventos y capillas en el mismo lugar en donde éstos tenían sus templos. Además sus centros ceremoniales, aseguraron la

continuidad simbólica, los nombres de las divinidades cambiaron de ser acordes a las creencias con los elementos de la naturaleza a la creencia de un dios único, que poco a poco, por las mismas necesidades de los pobladores, no fue sustituido, sino ayudado por nuevas divinidades que tenían el nombre de un santo o virgen y que auxiliaban al ser supremo a cumplir con las peticiones que los devotos hacían. Sin conseguir el objetivo. Por esta razón los primeros misioneros aplicaron técnicas más radicales, consistentes en castigos para quienes no obedecieran sus mandatos y destruyeron los espacios de culto indígena.

Posteriormente, a finales del siglo XVIII y principios del XIX, dichos centros ceremoniales necesitaban de una estructura interna que los representara, por ello y en el marco de esta religiosidad, se crearon las mayordomías, integradas por un grupo de personas, elegidas o voluntarias, encargadas de llevar a cabo la festividad en honor a un santo, virgen o niño Dios. De esta manera conjuntando la información disponible acerca de Tlalcilalcalpan, es importante mencionar que tomé algunos documentos como las "invites", la bibliografía específica de la sociedad y los trabajos etnográficos de la región para poder identificar, analizar y dar cuenta de los cambios y continuidades que influyeron en el proceso de transformación sociocultural de la mayordomía en conjunto con el carnaval de los locos o pregoneros, efectuado en el marco de la fiesta patronal en honor a san Francisco de Asís, santo patrono de la comunidad de San Francisco Tlalcilalcalpan, en el periodo de 1960 a 2015.

La hipótesis que planteo es que la mayordomía, para el periodo de análisis, cumple una función integradora, porque los miembros católicos de la comunidad, sin hacer distinciones, con respecto a las aportaciones que cada miembro desembolsa monetariamente, son bien recibidos en la celebración, ya sea participando como espectadores o bien disfrazados para el recorrido que se hace del carnaval de los locos en el marco de la fiesta patronal. El periodo a estudiar se circunscribe en el inicio de la organización de las mayordomías y el cambio de integrantes que en 1960 era de 4 individuos y para el 2015 pasó a ser de 8 matrimonios. A manera de justificación expongo que, a pesar de considerar en el periodo de es-

tudio hasta el 2015 y la fiesta grande se lleva en enero del 2016 responde a que es en 2015 cuando se hace la elección de los mayordomos para las dos fiestas de octubre y enero. En esta última es cuando los mayordomos concluyen sus funciones en el cargo. Por tal motivo es importante estudiar dicho carnaval, presidido por los mayordomos, porque es uno de los rituales que permite reafirmar la identidad social y el sentido de pertenencia a la comunidad y fomentar los lazos sociales.

La investigación toma tres vertientes: 1) Histórica porque es el resultado y evolución de un fenómeno histórico debido a que se estudia la fiesta a partir de 2015 y se retrocede hacía 1960, sus transformaciones con respecto a la forma de organizarla y el número de integrantes que conforma la mayordomía. 2) Antropológica: debido a la descripción detallada del ritual y 3) Sociológica: porque se involucran a las sociedades propias y externas de la comunidad. En esta investigación, la etnografía e historia oral son utilizadas como metodologías para observar las prácticas culturales del grupo social, recopilar datos y contrastar lo que la gente dice y hace, lo cual permite, de primera mano, conocer los testimonios de los sujetos o actores sociales en torno a la festividad de san Francisco de Asís.

Los testimonios son considerados como tesoros que no sólo ayudan a conocer nuevos elementos, sino que fortalecen la investigación. Situarse desde la perspectiva de la historia oral implica, además de la aplicación de una metodología, adoptar una postura teórica específica que otorga a la subjetividad y a la memoria individual un estatus válido como el que pueden tener los documentos para el registro de la historia. Es decir, considera que los fenómenos sociales no pueden ser analizados como datos, al margen de las creencias de los actores sociales, ya que el sujeto no sólo puede elegir, sino que, además, su comportamiento puede venir determinado por una concepción diferente a la que se ha manejado tradicionalmente.

Con respecto al trabajo de campo, las entrevistas y un cuestionario de preguntas abiertas dirigido a los mayordomos que han ocupado el cargo, sirven para recabar su testimonio y así conocer los mecanismos de cambio y las permanencias que aún se mantienen, a pesar de que las generaciones jóvenes se van integrando. También dan un panorama de la evolución

histórica que se ha tenido con respecto al número de integrantes que ocupaban el cargo y las funciones que desempeñan; los cambios que se han suscitado con respecto a la elección para ocupar el cargo de mayordomo, los requisitos que se debían tener y los gastos generados por cada miembro y grupo de mayordomos en su conjunto.

De la comunidad objeto de estudio

San Francisco Tlalcilalcalpan es una comunidad que se encuentra ubicada al poniente de la ciudad de Toluca. Colinda con los pueblos de San Antonio Acahualco, San Miguel Zinacantepec y Santa María del Monte. En el archivo histórico de las localidades geoestadísticas del INEGI, en donde se detalla la localización geográfica de las comunidades, se hace referencia a que Tlalcilalcalpan pertenece al área geoestadística municipal de Almoloya de Juárez, con una latitud de 19°17´34", longitud 099°46´03", altitud 2760 sobre el nivel del mar, con Carta topográfica E14A37 y es considerada como una zona semiurbana.[2]

De la religiosidad en Tlalcilalcalpan

En principio, al pertenecer jurisdiccionalmente a Zinacantepec, los franciscanos fueron quienes evangelizaron a la población de San Francisco Tlalcilalcalpan. (Jarquín, 2015:10) indica que "para el caso del valle de Toluca, los franciscanos eligieron cinco pueblos como cabeceras de doctrina: Toluca, Zinacantepec, Calimaya, Jilotepec y Metepec; en cada uno de ellos se construyó una iglesia con dinero del encomendero o con donaciones de los naturales. La primera fundación fue la de Toluca en 1529-1530, luego la de Jilotepec en 1530, las de Metepec y Zinacantepec en 1569, y por último la de Calimaya en 1577".

[2] (Ver localidades geo estadísticas-archivo histórico. http://inegi.org.mx. Marco Geo estadístico Nacional (/geo/contenidos/geo estadística/default.aspx) descarga de información correspondiente a la localidad geo estadística: 150050032). La toponimia de Tlalcilalcalpan está conformada por los vocablos, *tlalli* (tierra), *cilli* (caracol), *calli* (casa) y pan (lugar) denominándose "En la tierra o el lugar de las casas de caracol" (Jaso, 1997: 186).

Al respecto (Bastian, 1997:9) refiere que: "En cada espacio nacional, infinidad de divinidades tejían, en orden piramidal, el espacio sagrado católico, dándole coherencia aparentemente inquebrantable al campo religioso". Para que dicha labor se llevara a cabo se comenzó a delimitar territorialmente a los pueblos, se marcó el principio de expansión del poderío español, la implantación de nuevas formas de organización y la imposición de nuevos patrones culturales. De este modo la religión del mundo prehispánico fue transformándose paulatinamente y al fusionarse con las ideas evangelizadoras de los primeros misioneros se originó la manifestación de religiosidad popular que para efectos de esta investigación se tomará desde la historia social, aquella que hacen las colectividades en torno a una figura patronal que, en este caso, sería la imagen de san Francisco de Asís.

La religiosidad popular vista desde el ámbito de la historia social, en Tlalcilalcalpan, se puede explicar en el hecho de que, la colectividad, al participar de manera directa, con aportaciones, o de manera indirecta, como espectadores apoyan a sus familiares o amigos para sacar adelante la fiesta patronal. Para (Hobsbawm, 1983: 146) la historia social puede ser vista desde tres aristas: como la historia de los pobres o de las clases bajas con un enfoque de "historia del trabajo y de las ideas y organizaciones socialistas", en segundo lugar, como la historia sobre "diversas actividades humanas difíciles de clasificar", por último, como el estudio de la combinación de la historia social y la historia económica. Desde esas tres variables se pueden identificar, para el caso de Tlalcilalcalpan, una historia de las colectividades que tiende a brindar aportes significativos con vivencias y experiencias, que permiten entrañar una cosmovisión, llevando consigo un proyecto de articulación entre la comunidad y el santo católico a venerar.

Al respecto, (Giménez, 1978: 11-13), teórico contemporáneo mexicano dedicado a los estudios sobre la construcción de la identidad, fue uno de los primeros científicos sociales interesados en buscar comprender la religiosidad popular y la fiesta. Para entender este enlace en el ámbito histórico, considera que "la religiosidad popular es resultante del cruce

entre las religiones indígenas precolombinas y el catolicismo español de la contrarreforma". Por su parte Félix Báez considera que el estudio de la religiosidad de las comunidades indígenas actuales, ha tenido varias posturas que van desde la afirmación de que los indígenas, en el momento de la conquista, dejaron sus costumbres y creencias para adaptarse al cristianismo implantado por los evangelizadores, hasta que los indígenas con sus prácticas, sus rituales y creencias con una fachada cristiana pero sin incorporar ningún elemento cristiano, por lo que afirma: "Las modalidades del catolicismo popular en las diferentes comunidades étnicas son producto de un complejo proceso que, iniciado en la etapa colonial, mantiene una singular dinámica transformadora" (Báez-Jorge, 2000: 64).

Lo anterior significa que la religiosidad popular en sentido estricto, según lo manifiesta (Antes, 1991:26-28), contrapuntaría la idea de un delineamiento que se entiende por oposición a otra religión que se considera oficial por las autoridades eclesiásticas. Hace hincapié en cómo parte de la religiosidad popular, en cuanto a que es la organización de prácticas religiosas masivas, o por sus peregrinaciones, la celebración de fiestas y la estructuración de sistema de cargos juegan un papel importante en la vida económica, política y social de las comunidades indígenas y pueblos campesinos que colocan a los sujetos o actores en una extensa red de relaciones sociales y rituales.

De hecho, las claves estructurales de esta religiosidad popular se manifiestan en la imagen de san Francisco de Asís, a quien se le muestra como verdadero actor al interior del pueblo y con significantes elementos integradores, en el ámbito particular y en el comunitario, los mayordomos de Tlalcilalcalpan veneran y tratan al patrono como una persona viva, al encabezar el recorrido de los pregoneros o locos; además, con súplicas y ruegos piden su intervención divina para que les vaya bien en sus actividades cotidianas, a cambio y a modo de reciprocidad, éstos en agradecimiento, le organizan su fiesta.

Al respecto y desde una perspectiva histórica (Carrasco, 1976: 86) aportaciones al estudio de las jerarquías cívico-religiosas, planteando su evolución a partir de la configuración cultural prehispánica, en la cual

se adquiere el prestigio social mediante el patrocinio de fiestas, la base religiosa de la autoridad y la estratificación jerárquica. En los estudios sobre religiosidad popular las aportaciones de (López, 1973: 128) señalan que la conquista y la cristianización significaron el desplome de la religión oficial mesoamericana, pero no necesariamente el fin de los cultos populares a la agricultura. Por otro lado, aunado a lo que es el catolicismo popular, encuentro que los sistemas de cargos en las comunidades indígenas constituyen una organización unificada y piramidal, compuesta por una jerarquía religiosa y una civil, que se ha ido adaptando o modificando a las necesidades de cada región objeto de estudio.

San Francisco de Asís

La fiesta patronal en Tlalcilalcalpan se realiza en honor a San Francisco de Asís. Dicho santo nació el 26 de septiembre de 1182, en un pueblo de la Umbría Italiana, y murió el 4 de octubre de 1226 a los 45 años de edad. Su padre Pedro Bernardone, rico mercader y propietario de uno de los abastecimientos de ropa más importantes de aquella época, se había establecido poco antes en Asís y comerciaba regularmente con Francia, lugar que le causaba mucha admiración, debido a que le había generado ganancias en el ramo en el que se desenvolvía. Por tal motivo, puso a su hijo el nombre de Francisco, que significa "el francesito". (León, 2005: 14).

Su madre de nombre Madonna Pica, de familia noble, bautizó a Francisco en la iglesia de San Rufino y le impusieron el nombre de Juan, por la devoción que Pica profesaba al apóstol. Según un testimonio, al volver del bautizo, un extranjero, sin identidad, pero sin duda enviado de Dios, se presentó en casa de Pica solicitando que le dejara ver al recién nacido. Muy contento por haber obtenido lo que solicitaba tomó al niño en brazos y lo saludó, lo cubrió de tiernas caricias y lo devolvió a su nodriza diciéndole: "Hoy han nacido en Asís dos niños, de los que éste que tengo en mis brazos, será un gran santo y el otro un gran pecador". Dicho esto, desapareció y aunque lo buscaron por muchas partes no dieron con su paradero (Montes de Oca, 2000: 39).

Francisco se despojó de todas las pertenencias que tenía y creó la orden de los franciscanos la cual tenía como principal arma, ser humilde y caritativo con todos sus semejantes. Deja el bastón y las sandalias, cambia el manto de ermitaño por un capuchón de lana semejante al que portaban los campesinos de la época y el cinturón por una cuerda. Era el símbolo de la absoluta pobreza. Precisamente por todas estas cosas de las cuales se desprendió la gente lo consideraba como un loco que, aparte de despojarse de todos sus bienes, hablaba con los animales, por ello en varias de las representaciones tanto pictóricas como arquitectónicas de su imagen se le aprecia junto a los animales (Alberro, 1999), (León, 2005), (Ipiña. 1962), (Sarasola, 1929), (Guerra, 2011), (H. Pratt, 2001) y (Pardo, 1962).

La fiesta de San Francisco Tlalcilalcalpan

La capilla de Tlalcilalpalpan, fue una de las primeras que se estableció en el siglo XVII bajo la jurisdicción del pueblo de Zinacantepec. El 10 de julio de 1873 un grupo de vecinos de San Francisco Tlalcilalcalpan solicitaron se erigiera en vicaria fija, pero fue hasta 1909 que la sagrada mitra, por decreto la elevó a dicha categoría. A partir de que se erigió, se tienen los primeros indicios de las fiestas patronales, entre ellos podemos encontrar el (Libro Recuerdos de las festividades, 2014), especie de folleto, realizado por el grupo de mayordomos de dicho año en donde especifican la historia de Asís y las funciones que tienen los mayordomos durante un periodo lectivo de un año en el cargo. El término fiesta ha sido analizado desde diferentes enfoques y por varios especialistas, antropólogos, etnólogos, historiadores, literatos, entre otros y en cada una de dichas posturas es posible ver, en el caso de las fiestas patronales, los aspectos de la vida social y vida cotidiana de los habitantes en donde el papel principal es el estudio de la veneración en torno a un santo patrono.

Tlalcilalcalpan tiene, a lo largo de un año litúrgico, es decir, durante un ciclo ceremonial-religioso, vinculado tradicionalmente con las actividades agrícolas de siembra-cosecha, escasez-abundancia, celebraciones en torno a las festividades asociadas a los santos. La fiesta patronal en honor a San Francisco, representa un acercamiento de los pobladores con la

divinidad, debido a que se lleva a cabo en dos fechas específicas octubre y enero respectivamente. Para efectos de esta investigación sólo me enfocaré a la que se lleva a cabo en octubre. En la década de los sesenta, la fiesta era un ritual relacionado con la petición de un ciclo agrícola satisfactorio. Para 2015 de esta concepción sólo quedó la esencia, debido a que la mayoría de la población se incorporó al sector industrial o comercial dentro o fuera de la comunidad y los habitantes ya no se dedican netamente al trabajo agrícola.

En Tlalcilalcalpan el calendario litúrgico inicia con la fiesta grande, la cual se llevaba a cabo, para el año de 1885, en el mes de febrero. Conforme fue transcurriendo el tiempo, la fecha de celebración cambió. Fue a principios de 1960 cuando comenzó a celebrarse en enero, dedicada a la imagen de san Francisco de Asís. Es importante hacer referencia a que, según el calendario de los santorales, dicha fecha de celebración corresponde a san Francisco de Sales, fiel seguidor de san Francisco de Asís. En este sentido el punto importante por aclarar es la fiesta grande, efectuada en enero y dedicada a San Francisco de Asís; sin embargo, para los lugareños con dicha fiesta culmina el compromiso de las personas elegidas, quienes desde el momento de aceptar ocupar el cargo y, aunque el calendario marque la festividad a otro santo, la comunidad se ha quedado con lo que tradicionalmente se había manejado en la celebración de las dos fiestas, dedicadas a un mismo santo.

Reconsiderando esta postura, la fecha de nacimiento de san Francisco no tiene relación con dicha festividad sino más bien con la fecha de su muerte, y se encuentra estrechamente vinculada con la escasez y abundancia tanto agrícola como económica. Al respecto (González, 2014:61) señala:

Según la tradición oral local, antes la misa y la fiesta carnavalesca se hacían en enero, las razones esgrimidas lo justifican porque enero era temporada de dinero y abundancia dada la venta de maíz y el grano que se había cosechado desde noviembre anterior, por lo que hacer el carnaval en octubre, dicen, simplemente era asunto imposible, ya que este mes pre-

cede al de la cosecha, al mes de la abundancia, al mes de los alimentos, del grano, del tamal y la tortilla.

El carnaval se cambió al mes de octubre porque, según testimonios, este tiempo era previo a la época de cosechas, en este sentido, a través de los disfraces, bailes, música y cuetes hacían todo el ritual en honor a san Francisco de Asís para que les concediera buenas cosechas. En esta fiesta de enero, anterior a 2010, no se llevaba a cabo el carnaval de los locos sino una función y procesión, que consistía en sacar al santo, de la entonces capilla, por algunas calles de la comunidad. Este punto es importante pues significa que la comunidad está venerando a un mismo santo dos veces al año. Al entrevistar a gente originaria de Tlalcilalcalpan, algunos manejan el mismo argumento, pero otros no saben el motivo por el que se hace doble fiesta a un mismo santo. Por lo que mencionan, es que dicha tradición, con el paso del tiempo y de una mayordomía a otra, se fue convirtiendo en costumbre transmitida de generación en generación.

La fiesta patronal de san Francisco resulta compleja. Su organización recae en los mayordomos, quienes solicitan en principio el apoyo de vasallos, gremios, comparsas (éstas últimas, según versiones de algunos lugareños, son grupos de personas que vienen de otros poblados y se organizan para participar en la fiesta de San Francisco de Asís; para ello se tienen que dirigir a los mayordomos para que les indiquen cuándo y cómo pueden participar) y gente cercana al ocupante de cargo, quienes dentro del complejo sistema de mayordomía tienen funciones específicas que deberán llevar a la práctica. Cada integrante escogido para realizar determinadas funciones dentro de la fiesta, participa de acuerdo a ciertos principios, reglas, costumbres, que quedan establecidos al momento de aceptar el cargo o que van saliendo dependiendo de las necesidades que se presenten, en el transcurso de la fiesta.

El gremio es considerado como la asociación de varios individuos que desempeñan un mismo oficio. Su fin no sólo es de carácter económico, sino social y religioso. Los gremios que existen en Tlalcilalcalpan son conformados de acuerdo a la actividad económica a la que se dedican. Se integra por taxistas, herreros, hojalateros, pipas de gas, tortilleros, comerciantes,

dueños de misceláneas, entre otros, quienes en coordinación con los mayordomos visitan a otros comerciantes de la manzana, que participan y juntos se organicen y con sus aportaciones o cooperación o con algún rosario que realicen al lado de la mayordomía se involucren y cohesionen a la mayoría de la población.

El rosario para la comunidad es importante porque a través de él, los fieles católicos, hacen peticiones y le rezan a san Francisco de Asís quien, como intermediario de Dios y los fieles, escuchará sus súplicas y les ayudará en sus necesidades. Durante el periodo de estudio, se fueron uniendo a la celebración de la fiesta patronal los pueblos de San Antonio Acahualco, San Lorenzo Cuauhtenco, Cañada de Guadarrama (que se localiza a la derecha del fraccionamiento casas Geo), Santa Cruz Cuauhtenco, Santa María del Monte, Zinacantepec, El Cerro del Murciélago y Santa Cruz de los Patos.

El carnaval de los pregoneros

El carnaval, según *El Diccionario Espasa, Religiones y creencias* (1997), "se deriva del italiano carnevale y significa "despedida de la carne", se remonta a celebraciones de origen pagano, traídas a América por portugueses y españoles alrededor del siglo XV". En México se encuentran sus primeros registros en la época Colonial. Cabe mencionar que adquiere dicho término, debido a que los cuarenta días siguientes, a lo largo de la Cuaresma hasta Pascua, los cristianos evitan comer carnes rojas. Es una fiesta popular que se caracteriza por el uso de disfraces, máscaras de diversos personajes, bailes, desfiles, comparsas y otros regocijos bulliciosos, como parte de las fiestas religiosas católicas en México. En San Francisco Tlalcilalcalpan, el carnaval no se efectúa en estas fechas posteriores a la cuaresma, sino hasta octubre, sin embargo, la población le da este nombre al recorrido que hacen, por algunas calles de la comunidad y que tiene sus antecedentes en la festividad llevada a cabo en febrero de 1885, cuando los lugareños le asignaban el nombre de procesión al hecho de sacar al santo patrono de la capilla, como ya se mencionó anteriormente.

Se les llama pregoneros a un grupo de niños, mujeres y hombres disfrazados con atuendos que representan las actividades agrícolas o bien a personajes famosos de la actualidad y que participan recorriendo varias calles de la comunidad. Los mayordomos, desde que saben que son elegidos comienzan a organizarse. En principio buscan a las personas que los van apoyar durante las actividades de la fiesta (vasallos) y posteriormente organizan a todas las personas que quieren participar. Con respecto a los pregoneros en principio les indican el recorrido que van a seguir durante el carnaval y les solicitan amablemente que no incluyan dentro de sus actividades el echar harina, aventar espumas e ingerir bebidas alcohólicas.

El ahora llamado Carnaval o Paseo, en Tlalcilalcalpan, ya aparece documentado en una invite,[3] aunque no con el mismo término. En dicha invite, se hace referencia al programa general de la fiesta patronal, con una imagen de San Francisco, el nombre y número de mayordomos de 1884 hace referencia a la llamada función y procesión que es antecedente al carnaval o paseo, pero que se efectuaba en el mes de febrero, no en enero como actualmente se conoce.

SONETO

La humildad el tesoro mas valioso
La humildad de tu alma esclarecida
Y despreciando el polvo de esta vida,
Tu vista fijas en el cielo hermoso.
La avaricia del mundo vanidoso
Nunca en tu corazon halló cabida,
Pues siempre la pobreza fue la egida,
Que te condujo al cielo esplendoroso.
Hoy tu pueblo te ruega humildemente
Destierres de tus hijos todo vicio
De avaricia, de orgullo y que se aumente
En nosotros el grande beneficio,
De darte culto con amor ardiente,
Para que siempre tú nos seas propicio.

Fuente: Invite proporcionada por la señora María Graciela Álvarez, mayordoma en 2014

[3] Las invites, como les llaman los pobladores de Tlalcilalcalpan, son una especie de programas en papel tamaño doble carta, que los mayordomos como parte de sus funciones mandan a imprimir, con las aportaciones del pueblo, para que la gente de la comunidad y pueblos cercanos conozcan las actividades que se llevarán a cabo en la fiesta grande de enero. En la parte de enfrente de la invite se coloca la imagen de san Francisco de Asís, ésta varía de mayordomía en mayordomía, en la parte de atrás se colocan las actividades que se desarrollarán, el nombre de las personas que participaron con sus aportaciones y los días que durará la fiesta. Los mayordomos aprovechan para distribuir las primeras invites durante el recorrido del carnaval de los pregoneros y todo lo que resta del mes de octubre, noviembre y diciembre e incluye un novenario previo a la fiesta.

Dicha invite hace referencia a la fiesta grande que para ese entonces se llevaba en el mes de febrero. El Carnaval no es considerado por la Iglesia como una celebración religiosa, menos cuando esta implica un conjunto de comportamientos, en ocasiones, poco recatados. En el carnaval de los locos es común que tanto niños como adultos se disfracen de su personaje favorito o de una persona famosa como puede ser un político, cantante, actor, entre otros, generalmente a modo de crítica o burla. Esta costumbre es casi tan antigua como el carnaval y deriva de la idea de pasar por el anonimato, compartir, celebrar y jugar a ocultar las identidades tras máscaras y disfraces.

El ritual de los pregoneros, en 1960, se efectuaba los días domingo y lunes. El recorrido sólo era alrededor de la parroquia, encabezado por un grupo de payasitos. Es a partir de 2007 cuando los habitantes deciden incorporar un día más al recorrido y son los niños quienes lo comienzan. El recorrido de los pregoneros inicia el día sábado, con la participación de los niños que, disfrazados, siguen una ruta por algunos lugares de la comunidad y llegan por último a la iglesia, la mayoría de ellos son acompañados de sus papás. El domingo, el paseo inicia con las mañanitas que se ofrecen a las 5:00 horas de la mañana, dedicadas al santo patrono, de ahí hasta que sale el carnaval hay tres misas. El recorrido inicia aproximadamente a las 10:00 horas y es encabezado por la imagen de san Francisco de Asís que se encuentra en la parroquia y se encuentra previamente adornado con flores amarillas, por los mayordomos.

El banderazo de salida e inicio del paseo de los pregoneros lo da el párroco e inicia con la bendición tanto de la imagen como de las personas que participan disfrazadas y el séquito de acompañantes para que vayan y regresen con bien del paseo, aventándoles gotas de agua bendita en sus cabezas. En la fiesta de 2015, la imagen de san Francisco encabezaba el desfile, atrás de él un carro transportaba a un grupo de payasos parlanchines. Uno de los primeros payasos que encabezó el desfile de los pregoneros fue el señor (Escobar Firó †, 2009),[4] originario de San

[4] Sr. Amado Escobar Firó fue uno de los primeros que se disfrazó de payaso y encabezó el carnaval de los locos, entrevista efectuada en 2009, San Lorenzo Cuauhtenco.

Francisco Tlalcilalcalpan, quien hacía referencia a que a partir de que se iniciaba dicho recorrido iban componiendo versos a las personas que se encontraba en el trayecto. Él era uno de los payasitos que dedicaba versos a las personas que acompañaban "con el solo hecho de ver a la persona me inspiraba para componerle un verso". En el desfile, atrás de los payasos iba un carro con una banda de viento para amenizar el carnaval, seguidos de personas del pueblo congregadas y disfrazadas de diferentes personajes como animales, monstruos, personajes de la vida política y de lo que pasaba cerca a la fecha del festival (Torres Gemelas, Salinas de Gortari, chupa cabras, chavo del ocho, entre otros).

Cartel alusivo en donde se manifiesta el orgullo que los pobladores tienen hacia su tradición del carnaval de los locos

Al respecto (De la Torre, 2016: 250) considera que:

> La fiesta religiosa a la mexicana es ambivalente, en ella está presente el dolor sacrificial de la ofrenda y la alegría de la celebración. Lo sagrado se manifiesta en ceremonias de alta solemnidad, pero a la vez lo profano irrumpe constantemente, por un lado, para general el

> contraste con lo que consagra, y por otro rebelándose y resignificando lo mismo que recién estaba consagrado. Esta dualidad está dada, por un lado, por el carácter festivo e incluso carnavalesco que acompaña la liturgia religiosa.

Cabe señalar que durante el recorrido que hacían los locos por las diferentes calles de la comunidad, la gente se iba uniendo a ellos, participaban bailando o simplemente acompañaban. Varias de estas personas seguían toda la ruta que los personajes disfrazados llevaban a cabo, salían de la parroquia de San Francisco de Asís a las diez de la mañana y regresaban a ella entre las siete y ocho de la noche.

De la descripción del ritual entre los años de 1960-2000

De 1960 al 2000, aproximadamente, dos fueron las paradas importantes que se hicieron en el recorrido: la parroquia de san Francisco de Asís y la capilla de la Haciendita (esta se encuentra ubicada cerca de lo que actualmente es el fraccionamiento Casas Geo), en donde los mayordomos ofrecieron un refrigerio que consistía en mole rojo, arroz, frijoles, chiles de vinagre, en ocasiones tamales, agua, cerveza, tequila, para que posteriormente retomaran su camino. Dicha comida se ofreció a las 13:00 horas aproximadamente. Como eran demasiados los participantes, una vez que terminaban de comer unos pregoneros continuaron el recorrido y los que venían atrás se les ofreció de comer y así hasta que los últimos que llegaban comieron.

En el interior de la haciendita había un Cristo, la imagen de la virgen de Guadalupe y la imagen de san Francisco de Asís. Por ello se justifica que el punto de paso de los locos, en su recorrido, fuera en este lugar. Las personas acompañantes pasan a saludar al santo y los disfrazados además de saludarlo, hacían una penitencia para cumplir una manda o promesa que habían hecho anteriormente, en referencia a algún favor solicitado al santo, por ejemplo: por haberles concedido salud ante determinada enfermedad, porque les fuera bien en su vida, por haber conseguido un empleo o por lograr un año más a su fiesta. Para efectuar dicha penitencia, los

deudores en este caso, los personajes disfrazados, deben subir una pendiente empedrada de aproximadamente 100 metros, de rodillas, de la entrada hasta el altar, llevándole al santo veladoras, cirios o algún milagro. Al llegar, algunos van muy lastimados pero contentos por haber cumplido lo prometido. Esta acción se puede considerar como una ofrenda corporal personal en donde, el individuo, cumple con lo que prometió al santo.

Después de pasar a la haciendita, cumplir su manda y penitencia la gente se disponía a comer fuera de esa capilla. Los mayordomos, obligados a acompañar en todo el recorrido, ordenando a sus esposas, quienes ya se encontraban en la haciendita, a servir de comer a todas las personas asistentes y disfrazadas que se encontraban en el lugar. Las señoras, esposas de los mayordomos, ya con los alimentos preparados, comienzan a repartirlos. Las personas que no pudieron acompañar a todo el recorrido, pero que querían unirse a dicha fiesta, se guían los cohetes que iban lanzando los encargados, atrás del desfile de los locos. Esta fue la manera de saber por dónde iba el recorrido. Además, el desfile estaba tan bien organizado que todos los que acompañaban iban en una misma dirección, no es como en la actualidad que, al dividirse los personajes disfrazados cada uno arroja cohetes por donde van caminando y la gente que quiere acompañar no sabe ni que rumbo tomar.

Después de comer, los asistentes se reincorporaron nuevamente al recorrido. Por la tarde al llegar a la parroquia de igual manera la gente o los penitentes entraron de la misma manera de rodillas, hacia el altar, donde colocaban a San Francisco de Asís, agradeciéndole por haber participado ese día y por haber obtenido algún favor pedido al santo patrón. El lunes, último día de carnaval, la gente se congregó a las diez de la mañana, afuera de la parroquia, tanto disfrazados como quienes quieren solamente acompañar en el recorrido, el mismo párroco salió y les dio la bendición y fue la señal de que podían iniciar el recorrido por las diferentes rutas establecidas. Ese día, luego del recorrido por varias calles de la comunidad, llevaron a cabo una primera parada en la Estrella (llano que estaba en las orillas de la comunidad). Así llegaron todos los acompañantes y disfrazados a comer, para después continuar su recorrido. La segunda y

última parada fue nuevamente en la parroquia de San Francisco de Asís, con la cual daban cumplimiento a la penitencia, yéndose de rodillas o caminando hasta el altar, para dar gracias por todos los favores recibidos y con la intención de cumplir la promesa de volver a salir el año siguiente.

Su puesta en escena no es mera reproducción del pasado. Cada uno de los participantes lo hace por diferentes causas: manda, gusto, promesa o amistad, pero va infiltrado el sentido de pertenencia a una comunidad, la participación en una fiesta y la re-simbolización de la tradición, cada uno con sus características diferentes. Al respecto (Bonfil, 1990:193) indica:

> […] estas prácticas tradicionales adquieren nuevos significados y cumplen funciones que pueden ser muy diferentes a las que tenían en épocas pasadas pero que añaden razones actualizadas que refuerzan las justificaciones profundas de mantener "la costumbre". Pienso en las fiestas anuales, en los rituales colectivos, en las danzas; su importancia como momentos en que se renueva la identidad y el sentido de pertenencia al grupo […] tal vez expliquen su participación en términos de que pagan una promesa, o se divierten, o simplemente "les toca" hacer tal o cual cosa en el curso de la ceremonia.

En este ritual que efectúan los pregoneros, organizados por los mayordomos, se construyen sentidos colectivos de grupos que contribuyen a legitimar a las nuevas formas culturales y religiosas, generando permanencias, pero también cambios en la continuidad. Aunque también la actividad económica y la circulación del dinero, se desarrolla con dinamismo puesto que, al tratarse de una fiesta patronal, las comunidades vecinas acuden a la celebración y hacen uso de servicios como el transporte, el consumo, la diversión con juegos mecánicos, la pirotecnia, las bandas de música, entre otros elementos que contribuyen a la identidad y al sentido de pertenencia entre el pueblo y las comunidades cercanas.

Los gastos generados por participantes en la Fiesta

a) Gastos por mayordomo

Los gastos generados dependen del papel que desempeñará cada individuo, familia o gremio dentro de la fiesta patronal. La mayordomía como cargo principal lleva consigo una serie de gastos económicos, los cuales van desde desembolsar para los almuerzos después de cada misa dominical, que es cuando se reúnen los mayordomos para ir detallando asuntos hasta la compra de algún "recuerdito" que se le da a la gente los días que dura la fiesta como sombreros, playeras o alguna cosa que los caracterice, lo cual sale del bolsillo de cada mayordomo como algo adicional. Esto hace referencia a una sociedad de consumo, en donde la realización de la fiesta es muy costosa, lo que ha generado un despilfarro o derrama económica ligada al ritual religioso. La fiesta mexicana es, además de bulliciosa, costosa, una celebración colectiva que supone el gasto de los ahorros anuales. Para algunos mexicanos, mientras más costosa, mejor es la fiesta. (De la Torre, 2016:253) […] en muchos casos la fiesta religiosa, al ser una obligación tan costosa […] es también un factor por el cual comunidades enteras indígenas han roto con la costumbre […].

Mientras la gran vendimia de cosas (bebidas, harina, comida, productos chatarra), se hace alrededor de la fiesta, se considera una gran pérdida para algunas comunidades cercanas a la zona de estudio, quienes están en desacuerdo con que la fiesta, principalmente el carnaval de los locos, que se lleva a la par de la fiesta patronal, dure tantos días, debido a que es una pérdida económica para ellos y sus familias, sobre todo, cuando tienen que salir de la comunidad a trabajar. Un claro ejemplo de este descontento es el de los taxistas pertenecientes a la comunidad de Santa María del Monte, colindante con la zona de estudio, quienes manifiestan no poder trabajar, trasportando a la gente, debido a que cierran las calles principales por la alta afluencia de personas que asisten al carnaval. Previendo esta situación los mayordomos piden apoyo del Ayuntamiento para que les proporcione unidades policiacas y ayuden a que el tránsito vehicular sea más fluido y la integridad física de los participantes en dicha fiesta quede protegida.

Asimismo, durante algunos días del novenario, los mayordomos contratan grupos musicales versátiles diferentes por día, o una banda que se coloca en la plaza central de la comunidad. Al finalizar el rosario del novenario, los asistentes y la gente que tenga interés en asistir se dirigen a la plaza y pueden disfrutar en familia bailando o conviviendo con todas las personas conocidas que asisten. La contratación de dicho grupo implica un gran desembolso de dinero. En promedio el grupo musical cobra de veinticinco a treinta y cinco mil pesos diarios. Son de tres a cinco días los que se contrata a diferentes conjuntos musicales para que amenicen. Esta actividad se convierte en un baile público completamente gratis, es decir que, aunque la gente aporte poco o mucho con respecto al resto, tiene la libertad de poder asistir. Esto es importante no sólo en el ámbito religioso sino comercial por la derrama económica que se genera alrededor de la fiesta patronal.

Es importante aclarar que un mayordomo también puede pertenecer a algún gremio y cuando esto sucede, aparte de la cooperación como mayordomo, que es alrededor de treinta y cinco mil pesos, tiene que dar su cooperación como parte del gremio. Al respecto, el señor Enguilo[5] manifiesta que fue mayordomo y desembolsó una gran cantidad de dinero, pero como pertenece al gremio automotriz también tuvo que aportar otra cuota. Además de entregar su cooperación fija, los mayordomos consideran que los gastos que implica la celebración de la fiesta superan el presupuesto que tenían y en variadas ocasiones tienen que poner más de su bolsa.

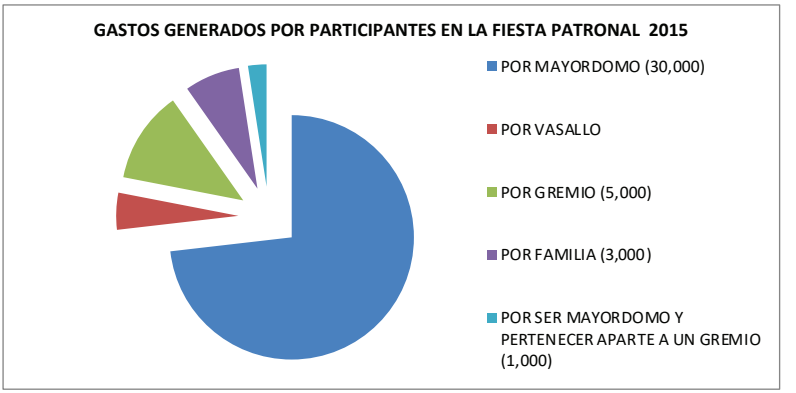
b) Gastos por familia

La cuota de gastos familiares en apoyo a las fiestas patronales es designada por los mayordomos después de realizar a detalle su presupuesto, el cual no varía mucho de un año a otro. El presupuesto de gastos está distribuido de la siguiente manera: para la compra de pirotecnia, la cooperación rebasa los mil pesos por familia. Los mayordomos se abastecen de la pirotecnia: castillos, toritos y cohetes en San Mateo Tlachichilpan, que

[5] Pablo Enguilo, agosto 2014, San Francisco Tlalcilalcalpan.

es un poblado ubicado cerca de Almoloya de Juárez, dedicado al comercio de tales productos. Los mayordomos con anticipación hacen el contrato para que les den buen precio.

Para el adorno de la iglesia mil quinientos pesos, para la música entre setecientos u ochocientos pesos, para la compra de pintura en retoques de la iglesia entre mil y mil doscientos pesos por familia, para la realización de los novenarios en caso de participar entre quinientos y seiscientos pesos, para el torito cuatrocientos pesos. Cuando un jefe de familia es elegido, los integrantes de su familia, a manera de apoyo económico, pueden aportar para ayudar a solventar el compromiso. Otros gastos por familia que se generan son durante la realización de los novenarios. El novenario en la actualidad ya es muy anticipado, de hecho, lo han realizado faltando tres semanas para el inicio de la fiesta. Hacen bailes públicos, ofrecen un pequeño refrigerio, según lo que los anfitriones quieran, queman uno o dos toritos y posteriormente son invitados al baile público que se ofrece en la plazuela junto a la iglesia.



Fuente: Elaboración propia con datos proporcionados por las personas entrevistadas, octubre: 2015

c) Gastos por vasallo y gremio

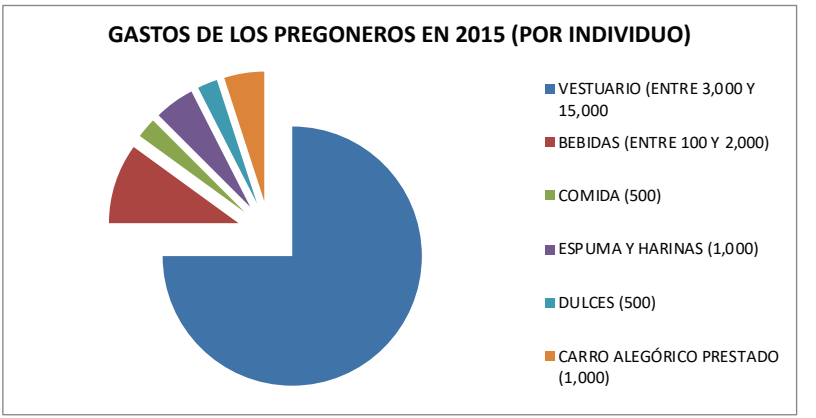
Los vasallos son alrededor de 160 personas que hacen una aportación de dos mil pesos aproximadamente durante todo el año y tienen como

tarea principal establecer y recolectar una cuota fija que se le pide a la población, llamada limosna, para la organización de la festividad. De la cooperación fija y voluntaria recaudada se tiene que obtener presupuesto para la comida que se les ofrece a los participantes en el carnaval de los locos y a las personas que acompañan. Si dentro de alguna familia hay una persona que hará el cargo de mayordomo o pertenece a un gremio, su aportación será adicional e independiente a dicha cantidad. Semana por semana, los mayordomos junto con los vasallos pasan a las casas por las aportaciones correspondientes, hay quienes preguntan al mayordomo de cuánto va a ser la cooperación y la dan en una sola exhibición, otros más las van dando en pagos semanales o mensuales dependiendo de las posibilidades económicas que vayan teniendo.

En agosto e inicios de septiembre la cantidad solicitada a las personas ya debió haber sido cubierta en su totalidad. Una parte se ocupa para la fiesta de octubre y otra más para la de enero y los gastos son muy fuertes. De la reserva, de lo recaudado, se destina a la fiesta chica, aunque para eso, tanto mayordomos como vasallos siguen recaudando las aportaciones familiares dispuestos a contribuir también monetariamente para esta celebración. Dicho dinero sirve para organizar más actividades durante enero, integrando otras adicionales como las de índole deportivo, gastronómico, cultural o social, lo cual refuerza el sentido de colectividad.

d) Gastos por pregonero

El gasto que hacen las personas que participan disfrazadas en el carnaval de los locos es individual. Se organizan con otros, que al igual que ellos desean participar, se ponen de acuerdo en el vestuario que van a portar y buscan a las personas que confeccionarán su vestimenta, si así se requiere. Muchos de los participantes elaboran sus propios vestuarios y el costo de cada uno de ellos dependerá de lo complicado que lo quiera hacer. Aproximadamente se gastan entre tres mil y cuatro mil pesos. Dicho gasto implica además la compra de dulces que irán arrojando a las personas que esperan su paseo.



Fuente: Elaboración propia con datos proporcionados por las personas entrevistadas, octubre 2015

La utilización de la vestimenta en las fiestas es algo característico e importante. (Ramírez, 1998: 499-500) hace un estudio de la indumentaria entre los purépechas y considera que

> … una de las características de la fiesta en relación al vestido es el estreno, es decir, el usar ropa nueva para la ocasión, especialmente cuando se trata de los llamados rituales de paso, tanto para quien los protagoniza como para aquellos que están cercanos a él y que se ven involucrados en el ritual y que según el tipo de festejo puede incluir desde los padres y padrinos hasta primos, tíos, abuelos, hermanos y compadres.

En Tlalcilalcalpan, los mayordomos pueden portar una especie de uniforme que consiste en playera, pantalón de mezclilla y tenis, según previo acuerdo con todos los integrantes de su mayordomía. De un color van los responsables y de otro los ayudantes. Para que los participantes directos se distingan del resto de la población utilizan gafetes con sus nombres, esto no es obligatorio, con la imagen del santo patrono y el año de ocupación de su cargo, distintivos o bandas. La vestimenta de los demás participantes va de acuerdo a la organización que hayan tenido. Por ejemplo, los

pregoneros pueden ir disfrazados de algún animal, monstruo, personaje histórico, personaje de moda o disfraz a propia iniciativa.

c) Novenarios

Nueve días antes de la fiesta, aproximadamente en la primera quincena del mes de enero, la fiesta grande inicia con los novenarios. A través de él los lugareños expresan ritos con cantos y rezos que tienen como finalidad agradar al santo patrono. Durante esta fiesta los habitantes regularmente asisten a todos los actos religiosos, aunque la afluencia es menor que en octubre, eso no significa que tenga menos importancia, lo que sucede que la gente acompañante disminuye, debido a que para este periodo ya no se realiza el tradicional carnaval de los pregoneros, que es el que involucra no sólo a gente de la comunidad sino también a gente de otras comunidades.

Para llevar a cabo el novenario, algunos gremios se organizan y se van rotando diariamente un rosario. Para ello, la imagen peregrina de san Francisco de Asís se saca de la iglesia, el primer día, con la autorización del párroco, ahí la gente que se ha congregado, junto con los mayordomos, la llevan en procesión hasta la casa de la persona que la pidió. Cuando llega a la casa, los anfitriones junto con su familia están esperando a la imagen con ceras, confeti y sahumerio prendido. Se acercan a ella y tomando el sahumerio hacen una cruz, como si la estuvieran persignando, la gente se arrodilla, se persignan, se levantan y abren las puertas de la casa, como dándole la bienvenida. Los asistentes a quienes se les ha repartido un puño de confeti se lo arrojan al santo y los anfitriones, quienes con anticipación adornaron con globos y flores el lugar donde se colocará a la imagen y se quedará por ese día, la colocan y le acercan arreglos florales, y le prenden velas. Los asistentes por su parte se van acomodando para dar inicio al rosario.

La persona que reza puede ser un voluntario o una persona que se ha contratado para tal fin. Una vez terminado el rosario los anfitriones ofrecen un pequeño refrigerio a los asistentes y les hacen la invitación para que al día siguiente los acompañen a cambiar de casa al santo patrono.

Durante los nueve días que dura el novenario se sigue la misma dinámica. Al cambiar a la imagen de casa en casa es acompañada de una banda y en algunas ocasiones se queman pequeños toritos afuera de la casa, eso queda a la consideración de cada anfitrión. Una vez concluido el novenario, la imagen se queda, por esa noche, en casa donde se llevó el último rosario, generalmente es viernes, esto con la finalidad de que las personas que trabajan de lunes a viernes puedan disfrutar de la fiesta lo que es el resto de la tarde, sábado y domingo. Al día siguiente, sábado, da inicio la fiesta. En la casa donde se quedó se comienzan a lanzar cohetes de forma esporádica para que los habitantes que quieran ir a dicha casa lo hagan y junto con la imagen empiece la procesión hacia la iglesia. Conforme van avanzando la imagen, los mayordomos y la gente que se integra van lanzando cohetes hasta llegar a la parroquia.

A las cinco y media de la mañana empiezan a repicar las campañas, es la primera llamada para que la gente se comience a concentrar en la parroquia, a las cinco cuarenta y cinco las vuelven a tocar, dando la segunda llamada y a las seis en la última llamada es cuando da inicio la misa de alba. Antes de entrar a la iglesia el mariachi contratado por los mayordomos, canta las mañanitas al santo patrono, pasa al recinto y detrás de ellos la gente que acompaña. Colocan a la imagen en el atrio y ahí las personas se acomodan para escuchar la misa. "La celebración de los santos locales aporta a la conformación de la imagen grupal el nivel de identificación del nosotros, así como criterios para la pertinencia a un espacio de interacción" (Collin, 1994:45).

Con todos allí reunidos y bien organizados para el ritual, interviene el párroco para iniciar la misa, da lectura de los evangelios y el mariachi le acompaña también tocando algunas alabanzas, en las pausas intermedias en la celebración litúrgica, los asistentes a este ritual o a la misa, acompañan repitiendo la misma alabanza al unísono. El señor Enguilo[6] comenta lo siguiente: "Yo como mayordomo fui a la misa de alba como agradecimiento al santito San Francisco quien me dio la sentencia de poder hon-

[6] Pablo Enguilo, agosto 2014, San Francisco Tlalcilalcalpan.

rarle más de cerca siendo mayordomo, por eso me eligió". A finalizar la misa de alba, por el párroco, se coloca al santo patrono en el atrio de la iglesia para que la gente pase en fila a besar alguna parte de su vestimenta. Hay personas que toman una moneda dentro de sus pertenencias, con ella tocan la vestimenta de la imagen y posteriormente la pasan sobre todo su cuerpo especialmente la cabeza y las rodillas, como símbolo de buena salud o de protección de la imagen hacia ellos.

Posteriormente colocan la moneda en un canastón pequeño que se encuentra a un costado de la imagen y que es resguardada por dos mayordomos, uno de cada lado. A cambio de la moneda, el feligrés que la coloca puede recibir una estampita, que es un papel pequeño con la imagen de San Francisco, al terminar de hacer esto circulan con dirección a la salida o las personas que no tuvieron oportunidad de asistir a la misa, llegan y de inmediato se forman en la fila para saludar a san "Panchito", después de hacerlo se arrodillan en los reclinatorios que se encuentran junto a las bancas donde se sientan a escuchar misa, hacen un rezo, se persignan, se levantan y abandonan el recinto.

Cuando la misa termina nuevamente se le cantan las mañanitas a san Francisco y se empiezan a lanzar infinidad de cohetes de pólvora. Durante los tres días que dura la fiesta, casi todo el tiempo se escuchan cohetes y hay juegos mecánicos, los cuales ya no se colocan cerca de la iglesia por cuestiones de espacio y control, sino a unas cuadras. Dichos juegos funcionan por las noches y niños y adultos tienen la oportunidad de subirse a ellos. A la par de los juegos mecánicos se queman castillos muy grandes que regularmente tienen en la punta la imagen de san Francisco de Asís, en la parte de abajo flores, mariposas y campanas. El diseño varía año con año, esto se debe al gusto y presupuesto que se le asigna. Es importante señalar que, en la plaza, junto a la parroquia, se llevan a cabo bailes públicos para amenizar la fiesta, dichos grupos son contratados por los mayordomos con el dinero que previamente han juntado.

La fiesta combina celebraciones litúrgicas religiosas con ferias. (Rostas, 1995:81-91) menciona que "aunque la feria es un elemento indisociable de la fiesta religiosa: donde hay peregrinos hay siempre feria". La

feria viene a ser un elemento importante que reúne a los miembros de la comunidad y de pueblos cercanos. Es además motivo para reunirse con familiares, amigos, fortaleciendo así los lazos de compadrazgo y padrinazgo. Los días que dura la fiesta, que inicia con el novenario y concluye con las actividades programadas por los mayordomos, hay comercialización de productos, con la venta de antojitos mexicanos, pan, bebidas y juegos mecánicos.

La permanencia de esta fiesta tiene como fundamento la participación colectiva en el culto al santo en el cual los mayordomos aceptan realizar los gastos que implica la responsabilidad del cargo, no obstante que estos sean elevados, dadas las condiciones económicas de las familias de esta comunidad, como forma de retribuir los favores que el santo les otorga. Hay quienes consideran que el desembolso es una manera de sentirse mejor moralmente. Otros piensan que los gastos son una manera de mantener los intercambios comunitarios, gastando los excedentes que genera la riqueza personal y manteniendo un equilibrio interno. Se establece un contrato de intercambio con el santo. "Mediante sus prácticas rituales, los estratos populares esperan resultados concretos y se proponen siempre la adquisición de determinados beneficios u objeto-valores simétricamente relacionados con sus indiferencias o carencias básicas" (Giménez, 2013: 211).

Consideraciones finales

La fiesta efectuada en los meses de octubre y enero, en honor a san Francisco de Asís, fortalece la fe de los creyentes católicos y la reproduce en la colectividad; el sentido de pertenencia y la identidad adquieren un mayor peso entre los participantes y los vecinos que acuden al ritual, con ello se ha logrado consolidar y reforzar lazos de identidad y fraternidad entre los habitantes de la comunidad, posicionándose así como una de las fiestas más importantes a nivel local, pese a que hay otras que se llevan a cabo, en la colectividad, durante el año como son: en enero, en honor a san Francisco de Asís (llamada por los lugareños como la Fiesta Grande), el dos de febrero, día de la Candelaria, el quince de agosto, día de la Asunción, y el doce de diciembre celebración de la virgen de Guadalupe.

La investigación logró identificar nuevos puntos de análisis que plantean, a partir del examen de las nociones y representaciones locales de quienes se disfrazan, aproximaciones escasamente consideradas en el análisis de estos ritualistas, que tal vez, pudieran abrir la perspectiva para el estudio de diferentes categorías de especialistas rituales en la actualidad. Se plantean una serie de reflexiones acerca del significado que tiene participar para quienes lo hacen, el ritual que efectúan, el papel de la familia, la organización que se tiene desde el momento en que se desea participar y ser reconocido. Reflexiona también acerca de la cohesión social y los lazos de compadrazgo y padrinazgo que se entretejen alrededor de la participación en el paseo.

Esta celebración, que manifiesta profundos elementos simbólicos, atrae a numerosos seguidores, no sólo locales sino de los pueblos cercanos, que si bien desean participar por formar parte del conjunto otros lo hacen por promesas o mandas o bien por solidaridad al santo ya que es llevado en procesión a otras comunidades cercanas cuando también son sus fiestas patronales. El sentido de reciprocidad de acompañamiento cuando lo sacro irrumpe e interrumpe la cotidianidad de los actos seculares con un ritual que propicia la entrega incondicional, el sustento y el amor a la vida. Como se pudo apreciar a lo largo de la investigación, con la realización de la fiesta los grupos de mayordomos, organizadores del carnaval, definieron las formas, el uso del espacio sacralizado y el momento de representarse en este espacio, sobre todo, ante el resto de la sociedad.

De este modo las relaciones de fiesta con la política incluyeron funciones significativas de identidad, cierto nivel de liderazgo, reciprocidad, continuidad y con ello una colectividad renovada año con año. La participación colectiva contribuye a la cohesión del orden social que ya existente pero que se fortalece con la emotiva fe de los fieles que, desde sus más fervientes muestras de fe y desde su interior, se integran como individuos y convocan a la colectividad, tanto por la familia o de la corporación en un rango jerárquico dentro del sistema social. Una de las formas más importantes de interiorización de la fiesta se llevó a cabo mediante la fuerza social familiar y sus lazos de parentesco, pues la familia representó la

institución en donde la asimilación de una práctica social reconocida fue legitimada.

La representación pública de los diferentes grupos y sus distintos actos, en la organización de la fiesta, manifestaba tácitamente el lugar de cada uno de ellos dentro de la sociedad, así el ordenamiento de cada sector se logró gracias a los diversos mecanismos de coacción externa e interna que funcionaban sobre grupos o individuos. De esta forma, la festividad se presenta como un fenómeno ante todo colectivo para preservar la identidad. La participación en las mayordomías maximiza el desembolso de dinero, para hacer frente a los gastos que se generan durante la fiesta. Se puede hablar de un intercambio de favores y deberes, por un lado, la Iglesia Católica, representada en Tlalcilalcalpan por el párroco, considerado como intercesor entre Dios-san Francisco y los fieles católicos, que juegan un papel fundamental en el inicio-desarrollo y término de la festividad, en honor a san francisco de Asís.

El sentido de poder es otorgado por el pueblo, al elegir que de entre los lugareños de la comunidad, hay un grupo de mayordomos para organizarse social y religiosamente con el objetivo de llevar a cabo las fiestas patronales, a cambio los lugareños se comprometen a desembolsar cantidades de dinero para llevar a cabo dicha celebración, aunque también incluye los servicios de los párrocos, quienes al oficiar las misas en las fiestas tienen varias entradas de dinero por cada una de las misas que efectúan. San Francisco de Asís es la figura solamente a través de la cual se lleva a cabo la fiesta y todo lo que implica su organización. Con ella se van estableciendo relaciones de poder entre la Iglesia y la población católica en el ámbito local, en donde los usos y costumbres de Tlalcilalcalpan están regidos por el actuar de su vida cotidiana y en donde se pueden establecer lazos o romper relaciones dependiendo del grado de importancia que se les brinde a las festividades.

Lo anterior alude a una cosmovisión bien estructurada y cimentada, en principio a lo imaginario y moral, pero que poco a poco va adquiriendo importancia pues en pleno siglo XXI, este tipo de prácticas no han sufrido grandes variantes, tan sólo se han transformado las deidades, los sitios

y las ofrendas, pero, el significado sigue siendo el mismo. Las formas en que las personas interactúan también se han transformado y ampliado. Estos cambios afectan en mayor o menor medida a todos los habitantes, obligándolos a repensar desde su más primordial identidad, hasta las normas, valores y formas de operación que caracterizan su contexto cercano. Es así como, al fenómeno religioso se le ha tratado de ubicar temporal y espacialmente, hurgando sus antecedentes históricos, asociándolo con procesos como el capitalismo en lo económico, la democracia en lo político y la posmodernidad en lo cultural. Sus efectos se han sentido hasta en los aspectos más cotidianos de la vida de las personas. Además, no escapa del reacomodo que el nuevo orden mundial plantea.

El arraigo a la tierra fue un factor importante para la organización de la fiesta patronal y un componente esencial en la formación de la imagen colectiva. La transformación no sólo del paisaje sino de la organización política. A pesar de que la comunidad ha sido absorbida por la urbanización sus rituales, sus creencias poco han cambiado con respecto a la veneración de sus santos patronos. La fiesta ha seguido ampliando sus métodos y campos de aplicación conforme avanza y se complejiza la manera de organización religiosa y social de cada comunidad. La devoción a los santos y sus prácticas rituales, que tienen como fin último la celebración de la fiesta, da muestra clara de las ideologías y la mentalidad que tiene el individuo participante con respecto al papel que le toca asumir dentro de la misma organización.

El análisis de las fiestas religiosas, y sus implicaciones con el ritual dedicado al santo patrono san Francisco de Asís, abre nuevas pautas y perspectivas con respecto a su funcionalidad y sentido dentro de las comunidades. Se les puede ver como sistemas en movimiento, susceptibles, por tanto, de transformación y ajenos a las imágenes rígidas que las reproducen como estructuras cerradas, de hecho, los propios lugareños le proporcionan vida al santo desde el momento en que lo visten y lo sacan en procesiones por algunas calles de la comunidad. El mayordomo como responsable de la organización y realización de las fiestas patronales, tiene una obligación económicamente muy costosa. Razón por la que algunos

miembros de la comunidad rechazan ocupar el cargo, buscan evadir la responsabilidad aportando una pequeña cantidad de dinero o en el extremo de los casos se cambian a otra religión.

La fiesta es costosa porque en ella se gastan los ahorros anuales. Mientras más costosa es la fiesta es mejor. Por eso existe una especie de competencia entre los mayordomos participantes. Esta se ve reflejada en el hecho de que, durante los novenarios los gastos que se generan son cada vez más. Finalmente, considero que este tema de investigación abre la pauta para otras exploraciones de carácter histórico en el ámbito religioso, enfocado a identidades culturales y a su desarrollo en el ámbito local vinculado a sociedades rurales, semiurbanas y urbanas, donde el factor social, cultural, lingüístico y geográfico puedan ser mecanismos de continuidad y nuevas formas de existencia y de reforzamiento para la colectividad. Es también en un sentido festivo y productivo, el espacio en el que convergen la fe, las costumbres, la cultura, la economía, la unión familiar y los valores que en sentido humano contribuyen a la socialización y el fomento a la identidad.

Referencias

Alberro, Solange (1999) *El águila y la cruz. Orígenes religiosos de la conciencia criolla, siglos XVI-XVII,* México, El Colegio de México/Fideicomiso Historia de las Américas/ Fondo de Cultura Económica

Antes, Peter (1991), *Religiones: cuestiones teórico-metodológicas,* México, Escuela Nacional de Antropología e Historia/Instituto Nacional Indigenista

Báez-Jorge, Félix (2000), *Los oficios de las diosas. (Dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indios de México),* Xalapa, Universidad Veracruzana

Bastian, Jean-Pierre (1997), *La mutación religiosa de América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica,* México, Fondo de Cultura Económica

Bazarte Martínez, Alicia y Clara García Ayluardo (2001), *Los costos de la salvación: las cofradías y la ciudad de México (siglos XVI al XIX),* México, Instituto Politécnico Nacional/ Archivo General de la Nación

Bazarte Martínez, Alicia (1989), *Las cofradías de españoles en la ciudad de México, (1526-1869),* México, Universidad Autónoma Metropolitana

Bechtloff, Dagmar (1996), *Las cofradías en Michoacán durante la época colonial: la religión y su relación política y económica en una sociedad intercultural,* México, El Colegio Mexiquense/El Colegio de Michoacán

Broda, Johanna, (1997) "El culto mexica de los cerros de la Cuenca de México: apuntes para la discusión sobre graniceros", en Albores *Zárate, Beatriz y Broda, Johanna (coords), Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica,* México, El Colegio Mexiquense/ Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 49-90

Carrasco, Pedro, (1985) "La jerarquía cívico-religiosa en las comunidades de Mesoamérica: antecedentes precolombinos y desarrollo colonial" en J. R. Llobera (comp), *Antropología política*, 2ª edición, Barcelona, Anagrama, pp. 333-336

Carrasco, Pedro (1976) *El catolicismo popular de los tarascos,* México, SEP-SETENTAS

Carrasco, Pedro (1976), *Estratificación social en la Mesoamérica prehispánica,* México, Centro de Investigaciones Superiores-Instituto Nacional de Antropología e Historia

Collin, L, (1994), *Fiestas de los pueblos indígenas. Ritual y conflicto,* México, Instituto Nacional Indigenista

Córdoba, Pierre y Jean Pierre Etienvre, (Comps), (1990), *La fiesta, la ceremonia y el rito, Cartuja,* España, Universidad de Granada

Cortés Ruíz, Efraín, (2005), "Las fiestas a los santos entre los mazahuas. Los casos de San Simón de la Laguna y Palmillas" en: *Las fiestas a los santos. El culto familiar y ceremonial entre los otomíes y nahuas del Estado de México,* México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 19-70

Cox, Harvey, (1983), *Las fiestas de los locos. Ensayo sobre el talante festivo y la fantasía,* Madrid, Turus

De la Torre Castellanos, Ángela Renée (2016), "Los mexicanos amantes de la fiesta" en Florescano, Enrique y Bárbara Santana Rocha, *La fiesta mexicana,* tomo 1, México, Fondo de Cultura Económica

De Ipiña, Josefa (1962), *Vida de San Francisco de Asís,* Guatemala, Ediciones librerías Asís

De Sarasola, P. José (1929), *San Francisco de Asís,* P. Luis de Sarasola, Madrid, O. F. M

Diccionario Espasa (1997), *Religiones y creencias,* Madrid, Espasa Calpe

Domínguez Ortiz, Antonio (1990), "Iglesia institucional y religiosidad popular en la España barroca", en Pierre Córdoba y Jean-Pierre Étienve (coords), *La fiesta, la ceremonia, el rito,* Granada, Actas del coloquio internacional, Casa de Velásquez/Universidad de Granada

Duverger, Christian (1996), *La conversión de los indios de Nueva España. Con el texto de los coloquios de los Doce de Bernardino de Sahagún (1564),* México, Fondo de Cultura Económica

Gibson, Charles (1967), *Los aztecas bajo el dominio español (1519-1810),* México, Siglo XXI

Giménez, Gilberto (1996), *Identidades religiosas y sociales en México,* México, Universidad Nacional Autónoma de México

Giménez, Gilberto (1978), *Cultura popular y religión en el Anáhuac,* México, Centro de Estudios Ecuménicos, pp. 11-13

Gómez Arzápalo Dorantes, Ramiro Alfonso (2009), Utilidad teórica de un término problemático: la religiosidad popular, en: Broda, Johanna, *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México,* México, Escuela Nacional de Antropología e Historia

González Martínez, José Luis (2002), *Fuerza y sentido. El catolicismo popular a comienzos del siglo XXI,* México, Ediciones Dabar

González Ortiz, Felipe (2014), *Carnavales metropolitanos. Acción ritual ante el crecimiento urbano, San Francisco Tlalcilalcalpan,* México, Clave editorial

González Ortiz, Felipe (2014), "La matriz mesoamericana en la organización socio territorial para el ceremonial festivo de un pueblo que se urbaniza. El caso de San Francisco Tlalcilalcalpan", en *Revista Cuicuilco,* vol. 21 no. 61, septiembre-diciembre de 2014, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, pp. 1-38

Guerra, José Antonio (2011), *San Francisco de Asís. Escritos, biografías, documentos de la época,* Madrid, Biblioteca de Autores cristianos

H. Pratt, Ángel (2001), *La sabiduría de San Francisco de Asís,* República de Argentina, Longseller

Hobsbawm, Eric J (1983), *Marxismo e Historia social,* Colección filosófica 16, Puebla, Universidad Autónoma de Puebla

León, Cristian, (2005) *San Francisco de Asís,* México, Ediciones Paulinas, S.A de C.V

López Austin, Alfredo (2016), "La cosmovisión de la tradición mesoamericana", en *Revista de Arqueología mexicana,* junio de 2016, edición especial 68, México, Editorial raíces, S.A de C.V

López Austin, Alfredo (1973), *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl,* México, Universidad Nacional Autónoma de México

López Sarrelangue, Delfina (1965), *La nobleza indígena de Pátzcuaro en la época colonial virreinal,* México, Universidad Nacional Autónoma de México/ Instituto de Investigaciones Históricas

Méndez, María Águeda (2009), (editora), *Fiesta y celebración: discurso y espacio novohispanos.* Mexico, El Colegio de México,Centro de Estudios Lingüísticos y Literarios.

Mayordomía octubre (2014), *Recuerdos de las Festividades octubre 2014 en honor a San Francisco de Asís*

Montes de Oca, Francisco (2000), *Florecillas de San Francisco de Asís,* México, Editorial Porrúa, núm. 40

Ricard, Robert (1986), *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572,* México, Fondo de Cultura Económica

Rivera Pagán, Luis N (1997), *La evangelización de los pueblos americanos. Algunas reflexiones históricas, San Luis, El Colegio de San Luis*

Rodríguez San Miguel, Juan Nepomuceno (1980), *Pandectas hispanomexicanas,* tomo 1, México, Universidad Nacional Autónoma de México

Sahagún, Bernardino de (1979), *Historia General de las cosas de la Nueva España,* México, Editorial Porrúa

Fuentes hemerográficas

Gaceta del Gobierno del Estado de México, Periódico oficial del gobierno del Estado Libre y Soberano de México, Tomo CXCV, lunes 4 de marzo, Núm. 43, 2013.

Fuentes orales

Corral Yaxi, Delfina, originaria de San Francisco Tlalcilalcalpan, ocupación: Comerciante, entrevista personal 2013

Escobar Firó, Amado+, originario de San Francisco Tlalcilalcalpan, entrevista personal realizada en 2009, ocupación: panadero, fue uno de los primeros payasos participantes en el carnaval de los pregoneros.

Gutiérrez Antonio, Apolonia, originaria de San Antonio Acahualco, ocupación: comerciante, entrevista personal realizada en diferentes etapas de 2009 a 2012.

Mercado Arriaga, Víctor Manuel, originario de San Francisco Tlalcilalcalpan, ocupación: Contador, entrevista personal noviembre de 2015.

Mercado Arriaga, Arnulfo, originario de San Francisco Tlalcilalcalpan, ocupación: Chofer, entrevista personal en 2014 y 2015.

Recursos electrónicos

Localidades geo estadísticas-archivo histórico. http://inegi.org.mx. Marco Geo estadístico Nacional (/geo/contenidos/geo estadística/default.aspx) descarga de información correspondiente a la localidad geo estadística: 150050141.

El Baile de la Dote (o los regalos) en los ritos nupciales oaxaqueños

The Dowry Dance (or Gifts) at Oaxacan Weddings

Ana Laura Vázquez Martínez[1]
Posgrado en Estudios Mesoamericanos, UNAM

Resumen

Las comunidades que se rigen por el sistema de usos y costumbres en el estado de Oaxaca, se caracterizan por tener diversas prácticas rituales relacionadas con los ritos nupciales, una de ellas es el Baile de la Dote como forma de expresar y corporizar la estructura social del matrimonio. A través del baile y la música se evidencian relaciones complejas entre comunidades para conformar procesos colectivos materiales y simbólicos que dan sustento al consenso popular (se despliegan elementos de representación y de afectividad). El presente artículo explica el Baile de Dote. Se expone la importancia de los ritos nupciales y relaciones de padrinazgo, posteriormente se hace una breve re-

Abstract

The communities that are governed by the system of uses and customs in the state of Oaxaca are characterized by having various ritual practices related to wedding rites, one of them is The Dowry Dance (or Gifts) as a way of expressing and embodying the social structure of marriage. Through dance and music, complex relationships between communities are evidenced to form collective, material and symbolic processes that sustain popular consensus (elements of representation and affectivity are deployed).
This article explains The Dowry Dance (or Gifts). The importance of nuptial rites and relationships of patronage is exposed, then

[1] Actualmente, profesora en Ciencias Sociales y Humanidades en el *Programa de Bachillerato Prepa en Línea SEP*. Especialista en Historia del Arte por el Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM (Unidad Oaxaca). Candidata a Doctora en el Posgrado de Estudios Mesoamericanos en la UNAM. Maestra en Historia Internacional por el Centro de Investigación y Docencia Económicas (CIDE); Licenciada en Etnohistoria por la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH). Contacto: lauravazquezmartinez@hotmail.com Página Academia.edu: Ana Laura Vázquez Martínez

visión sobre el tema y se culmina con un estudio etnográfico de los Valles Centrales y la Mixteca Alta de Oaxaca.

Palabras clave

Baile de la dote; ritos nupciales; relaciones de padrinazgo; guelaguetza; Oaxaca; regalos.

a brief review is made on the subject and culminates with an ethnographic study of the Central Valleys and the Mixteca Alta of Oaxaca.

Keywords

The Dowry Dance; wedding rites; sponsorship relationships; guelaguetza; Oaxaca; gifts.

Los ritos nupciales y las relaciones de padrinazgo

Las festividades oaxaqueñas que refieren a los ciclos de vida de un ser humano (nacimiento, ritos de iniciación, matrimonio y muerte), no sólo reflejan una manera de ver y ordenar el mundo (cosmovisión), expresan una determinada organización social a través de la ostentosidad o la sobriedad con determinados ritos y prácticas culturales:

> El nacimiento de un niño es motivo de diversos rituales para protegerlo y encaminarlo en el mundo. Ritos de iniciación marcan el paso a la vida adulta, mientras que la boda celebra el compromiso entre personas y familias para crear un nuevo hogar. Finalmente la muerte va acompañada de otros ritos para asegurar el tránsito a la vida sobrenatural y para honrar a los antepasados[2]

Los ritos nupciales son una de las celebraciones más importantes, ya que el acto de formar un nuevo núcleo familiar, asegura la reproducción social por medio de diversos mecanismos; por ejemplo: las representaciones festivas donde un pueblo dinamiza y transforma sus creencias con el fin de contribuir a la cohesión social para preservar innumerables códigos identitarios. El matrimonio por tanto, resguarda la tradición, afianza un territorio, da seguimiento y renovación a las estructuras comunitarias.

[2] Sala número XX "La Pluralidad Cultural", en Museo de Culturas de Oaxaca, Santo Domingo, Ciudad de Oaxaca.

Félix Báez-Jorge[3] alude que el matrimonio no sólo asegura la persistencia comunitaria, preserva la economía colectiva y de prestigio, pero además, la constitución de una nueva familia, da continuidad al patrón de "ayuda mutua y de cooperación" para el funcionamiento de la vida religiosa y la organización ceremonial, dependiendo las características de cada comunidad. Por su parte, Italo Signorini[4] asevera que el casamiento afirmará una red de relaciones de parentesco y compadrazgo, lo que será fundamental para los contrayentes, así su matrimonio será próspero tanto en el sentido moral, como material - lo veremos más adelante-.

Para que en un matrimonio haya éxito y prosperidad, no basta el acuerdo entre consortes, tampoco una perfecta organización ceremonial, es esencial la participación de la comunidad; no obstante, ciertos actores como la familia núcleo (padres, hermanos, cuñados), así como los padrinos, son imprescindibles en los ritos nupciales.

¿En qué deriva la importancia de las relaciones de padrinazgo y compadrazgo en las ceremonias de casamiento? El parentesco es la base para dar sostén a lazos consanguíneos (intra-comunitario). Establecer relaciones de compadrazgo y padrinazgo es fundamental, fortalece relaciones extra-comunitarias para ofrecer apoyo en tiempos de crisis, y regocijarse en tiempos de abundancia en la "unidad operacional económica y social del grupo doméstico más básico que es la familia"[5].

Los padrinos y los compadres juegan un papel primordial para la vida de una persona. Los padrinos, al aceptar este rol por medio del bautizo (guiarlo dentro de la religión católica), confirmación o matrimonio significa que han adquirido un compromiso espiritual y de conciencia para guiar a su ahijado (a) en funciones paralelas a la de sus familiares. Es decir, se crea un núcleo amplio con obligaciones de carácter recíproco, es un tipo de parentesco ritual que complementa el de la consanguinidad.

[3] Báez, *Los zoques Popolucas. Estructura social,* INI/SEP, México, 1973, pp.180-181.
[4] Signorini, *Los Huaves de San Mateo del Mar,* INI, México, 1979, pp.40-41.
[5] Arizpe, ***Parentesco y*** *Economía en una Sociedad Nahua,* INI/SEP, México, 1979, pp. 139.

De acuerdo a los registros realizados por Robert Ravicz[6], entre los mixtecos, los padrinos y el ahijado edifican una *dimensión estructural simbólica y participativa;* a saber, los padrinos están presentes en todos los rituales importantes de su ahijado (a) y se inician una serie de obligaciones, por ejemplo, lo provee de ropa cuando es niño, cuando es adolescente, da consejos y cuando se desposa, le ofrece regalos. El ahijado, en esta estructura de reciprocidad, le debe respeto y obediencia.

> La parentela completa (padrinos y compadres) se reúne en ocasiones especiales: en velaciones, en casamientos, en bendiciones de nuevas casas o celebraciones especiales. También aparece cuando uno de los parientes ocupa un cargo: algunos familiares le regalan un pollo, un guajolote, una botella de refino para ayudar con los gastos.[7]

En esta estructura de reciprocidad, funciona del mismo modo pero con variantes en las regiones de Oaxaca, están presentes lazos de parentesco y padrinazgo en los ciclos de vida de los ahijados o cuando un padrino se enferma o se corre con algún gasto importante (celebración de un Santo o mayordomía). Como bien apunta Lourdes Arizpe, "la parentela como modelo resulta indispensable para enmarcar la formación de dichos grupos de acción (…) los lazos pueden mantenerse latentes y avivarse sólo en el momento en que surge una asociación con objetivos precisos"[8] como son los ritos nupciales.

El casamiento: elementos estructurantes.

En los ritos nupciales se hace evidente la participación de la comunidad por medio de relaciones de parentesco y padrinazgo. Cuando se está preparado para dar este paso y conformar un nuevo sistema parental, los ritos nupciales varían de acuerdo a cada región. Existen elementos que dan estructura al matrimonio, es decir, se transita por diversos ritos para desposarse, algunos de estos son:

[6] Ravicz, *Organización social de los Mixtecos*, INI, México, 1965, pp. 145-147.
[7] Arizpe, *op.cit.*, p.187.
[8] *Ibídem.*, p. 187.

El cortejo: después que los contrayentes se conocen por un tiempo y para evitar "el chisme" o "rumor"[9] entre la comunidad, la familia del novio busca el permiso de los padres para que se formalice el noviazgo. Entre los Mixtecos de la Costa o la Mixteca Alta,[10] se inician las negociaciones entre ambas familias, esto significa que la parentela del novio visita a los padres de la novia. Las visitas pueden variar algunos meses hasta una visita semanal y así cumplir uno o dos años. En Usila, en la Chinantla, de acuerdo a Roberto Weitlaner, a este ritual se le llama *la rogación*[11]. Es importante decir que en la mayoría de las regiones oaxaqueñas, durante este momento ambas familias se valen de personajes para hablar de las virtudes (tanto de la novia como del novio), pueden ser los padrinos de bautizo o especialistas. Entre los mixtecos es llamado el *huehuetlaca*[12], entre los huaves, *miteat poc*[13], entre los zapotecos del istmo, el personaje que cumple con esta función es la mujer y es llamada *xuanna* y en los chontales, *chagola*[14]. Durante este periodo de prueba, la familia del novio envía regalos constantes a la familia de su prometida (animales, comida, flores) hasta que la parentela de la novia acepta que sea cortejada e inicia la preparación para unirse en matrimonio.

La pedida de la novia: después de que se formaliza el noviazgo, este momento es crucial porque se reúnen ambas familias. Este ritual sobresale porque la familia del novio llega con presentes para festejar la futura unión. Se entrega una dote para el festejo y brindar la decisión (canastas de pan, mezcal, chocolate, cerveza, cigarros, flores, en ocasiones animales). En Yautepec, Sierra Sur de Oaxaca, César Victoria[15] menciona que a esta etapa se le denomina *entrega del cerramiento.* En la Chinantla

[9] Ravicz menciona que entre los mixtecos el chisme es una forma de control social para mantener el orden y limitar los códigos de incesto, en *Organización social de los mixtecos, p.133.*
[10] *bídem.*, pp. 135-136.
[11] Archivo Histórico Pedro Ramírez Vázquez (en adelante AHPRV), "La Chinantla", Roberto Weitlaner, MNA, 1964, p. 48.
[12] Ravicz, *op.cit.*, pp.136-137.
[13] Signorini, *op.cit.*, p. 41.
[14] AHPRV, "Los Chontales", Roberto Weitlaner y Marlene Aguayo, MNA, 1964, p. 48.
[15] Victoria, "Con regocijo y contento a este fandango he llegado: identidad, cosmovisión y ritualidad en torno a la festividad del fandango en San Carlos Yautepec, Oaxaca", en Tesis de Maestría, UNAM, 2016, p. 126, 142-149.

de acuerdo a las notas etnográficas de Roberto Weitlaner, se le llama *la cerrada de palabra*[16], consiste en pedir a la novia y llevar regalos o presentes, así como recitar versos por los especialistas. Se culmina con la fijación de fechas para las ceremonias por el civil y la iglesia.

El rapto o la huida: de acuerdo con los registros de Roberto Weitlaner, en la Chinantla consiste en una práctica que permite evitar la costumbre, sobre todo cuando el novio ha sido rechazado por la familia[17], pero en otras regiones como en el Istmo de Tehuantepec, la huida de los novios es consensuada por ambas familias, aquí se pone aprueba el honor o virginidad de la prometida después de haberse efectuado la ceremonia por el civil[18]. En el caso de los Triquis[19], después de la petición de la novia, el novio toma de la mano a su prometida y es llevada a un rincón, si ella se resiste o llora, es consolada por su madre y el embajador de palabras, así se consume el compromiso y es convencida para irse a casa del novio; semanas después, se efectúa la ceremonia por la Iglesia.

La organización de la ceremonia: teniendo fecha para la ceremonia del civil y/o la Iglesia, los preparativos del maridaje se planifican con varios meses de anticipación, sobre todo para tener la solvencia económica suficiente. Ambas familias participan para hacer el llamado a los padrinos, invitar a la familia y preparar los espacios donde se llevará a cabo la ceremonia (casa e Iglesia).

En esta etapa, las costumbres son diversas, por ejemplo, entre los huaves, con el fin de que el novio empiece a tener más convivencia con su futura familia, visita cada domingo al suegro y se pone a disposición para ofrecer su ayuda en cualquier trabajo, además obsequia al suegro pan, cigarrillos, chocolates[20]. En los Valles Centrales de Oaxaca, el novio acompaña al suegro y al cuñado para ir al campo, o si existe algún negocio, se

[16] AHPRV, "La Chinantla", Roberto Weitlaner, MNA, 1964, p. 48
[17] AHPRV, "La Chinantla", Roberto Weitlaner, MNA, 1964, p. 48
[18] Victoria, *op.cit*., pp.110-112.
[19] AHPRV, "Los Triquis", Roberto Weitlaner y Mercedes Olivera, MNA, 1964, pp. 17-18.
[20] Signorini, *op.cit.*, p. 41.

involucra en la dinámica laboral o en su defecto, realizan arreglos para la casa[21].

César Victoria afirma que en la Sierra Sur de Oaxaca, conforme a lo acordado en la *pedida de la novia,* se inicia con el *gasto* por el civil a cargo de los padres de la prometida[22], pero lo más importante, es que al aproximarse la fecha por la Iglesia, los padrinos como los familiares cooperan con el gasto matrimonial, "en este lapso de tiempo previo a la boda, se activan las relaciones de reciprocidad […], es un periodo de tiempo donde se fortalecen los vínculos familiares.[23]

Por ejemplo, en la Sierra Sur como en los Valles Centrales, los familiares acondicionan la casa del novio con enramadas para la fiesta del civil o la Iglesia; en el Distrito de Etla, en los Valles Centrales, se escoge una comitiva para comprar y preparar todo lo necesario para la fiesta (alimentos); padrinos y familiares se coordinan para la música, la misa, la bebida. Por parte del novio, se hace una comisión para cortar ramas de poleo al cerro, las cuales se reparten durante la festividad[24]; así mismo, las madrinas y la madre de la novia son los encargados de supervisar la vestimenta de los novios.

La boda: es la culminación de todas las etapas o elementos anteriores. En cada región existen variantes y rituales antes de celebrarse la boda por la Iglesia, por ejemplo, en los Valles Centrales[25] se lleva acabo "la bendición de los novios" entre los padrinos y familiares de cada uno de los contrayentes. Se puede realizar una semana o un día antes, los novios son hincados en un petate o alfombra, cada padrino y familiar augura buenas palabras al matrimonio, toma la cabeza de ambos y las junta, al

[21] Entrevista realizada por la autora a Rubén Martínez y Luis Martínez, originarios de la Asunción, Etla, Oaxaca (junio 2023).
[22] Victoria, *op.cit.*, pp. 151-152.
[23] *Ibídem.*, p. 151.
[24] El poleo es muy significativo, ya que la familia del novio reparte los ramos con una copa de mezcal como símbolo de bienvenida y prosperidad, asimismo esta planta es usada como remedio para la cruda y el empacho, por ello, es llamada también la hierba del borracho.
[25] Entrevista realizada por la autora a Laurentina Martínez, originaria de Asunción, Etla, Oaxaca (septiembre 2023).

finalizar la bendición, los padrinos como los familiares más allegados, regalan objetos preciados como una biblia, una imagen, alguna alhaja.

En la Región de la Cañada existe el ritual "lavada de cabeza", esto se lleva a cabo un día antes o el mismo día de la boda, los padrinos (velación, bautizo y confirmación) se reúnen para tallar la cabeza y las manos de los contrayentes con el fin de alejar malos pensamientos; asimismo, que no se caiga en la tentación y se reciba el sacramento del matrimonio. Al concluir, los padrinos visten a los novios (ropa y joyas). Entre los huaves existe un ritual llamado "lavado de manos", aquí los padrinos de ambos contrayentes, lavan sus manos enfrente de sus ahijados, dan la bendición a la futura pareja y como símbolo de buen augurio, encienden una vela blanca (en algunos poblados se le llama "pequeña vela"), la idea es "llevar luz" al nuevo matrimonio[26]. Entre los zapotecos del Istmo de Tehuantepec, antes de la celebración religiosa, los padrinos y familiares de los contrayentes, parten el llamado "pastel de parentesco"[27].

La fiesta por la Iglesia es celebrada entre sábado o domingo, se anuncia con música, bebida y cohetes. Los padrinos se dirigen por la novia a su casa. La parentela del novio espera a la novia. Cuando se encuentran ambas familias, sucede "el abrazo parental". Se reciben presentes por parte del novio y se dirigen a la Iglesia[28]. En la iglesia, llega el novio y se consume la ceremonia ritual litúrgica.

"La tradicional boda oaxaqueña", Noche de Rábanos, Zócalo de la Ciudad de Oaxaca. Fotografía por Ana Vázquez, 23 de diciembre 2018.

[26] Signorini, ***op.cit.***, pp. 160-161.
[27] AHPRV, *Los Zapotecos de Oaxaca,* Roberto Weitlaner y Marlene Aguayo, MNA, 1964, pp. 42-43.
[28] Ravicz, *op.cit.*, p. 150; Victoria, *op.cit.*, pp. 156-157.

Música, baile y celebración: notas históricas y etnográficas sobre el Baile de la Dote

Después de que termina la boda religiosa, existen importantes momentos para consumar el casamiento: *el fandango o festejo* de la boda, tiene una duración aproximada de tres a cinco días, aquí sobresalen elementos fundamentales para guiar la celebración y el regocijo de la constitución de la nueva familia, la música y el baile son ineludibles para entender lo que se desarrolla posteriormente; éstos tienen la función social de expresar normas culturales, conductuales y relaciones sociales. La música como el baile son sonidos humanamente organizados[29] que van más allá de una estructura sonora y corporal, son estructuras portadoras de cultura en determinados contextos[30].

Siguiendo este orden de ideas, el casamiento es una unidad de diversos elementos -como se ha desarrollado anteriormente-, actores sociales (relaciones parentales), negociaciones, aportaciones colectivas. La música y el baile tienen un lugar privilegiado, expresan una especificidad histórica, formaciones subjetivas y negociaciones colectivas; una manera de explicar y detallar lo que acontece después de la celebración entre los contrayentes. Dentro de esta estructura sonora y corporal, abordaré un punto importante en la organización de la celebración: *el baile de la dote o los regalos.*

Antes de adentrarnos al tema, es necesario describir que existe un jarabe que es fundamental en los ritos nupciales: el Jarabe del Valle, a través de su estructura sonora y sus sones, podemos entender la forma en que se consuma la boda o el fandango. El jarabe se compone de diversos sones, los cuales son tocados durante toda la boda, indican el tránsito entre una etapa y otra:[31]

> 1) ***El jarabe*** (el recibimiento de la novia en su nuevo hogar). Éste es el primer son que se toca. Después de que se contraen las nupcias en la Iglesia, la novia es acompañada a su antigua casa para recoger la dote

29 Blacking, ¿Qué tan musical es el hombre?, en *Desacatos*, (número 12), 149-150, 162.
30 Pelinski, *Invitación a la etnomusicología,* AKAL, España, 2000, pp. 11-25.
31 La explicación de cada etapa y el significado de los sones, se recopiló gracias a la entrevista realizada a Gemma Martínez, originaria del Asunción, Etla (entrevista realizada por la autora 16 de marzo 2024).

(conformado días atrás), para dirigirse a casa del novio -este punto lo abordaremos con más detalle en la siguiente sección-.

*2) **El palomo***: segundo son, anuncia el recibimiento de palabras de los especialistas. Aquí se reconocen ambas familias nuevamente. Los contrayentes hacen su primera comida juntos. Los padrinos de ambos preparan mole o tacos, comen del mismo plato, simulan el cortejo entre una paloma y un pichón. Este momento significa la unión, abundancia entre el matrimonio y amor eterno:

El palomo y la paloma
volaron al palomar
con la bendición del cura
ya se pudieron casar

El palomo y la paloma
volaron al palo hueco
la paloma está en el nido
y el palomo está culeco[32]

*3) **El baile del guajolote o baile de los gallos***: este son da inicio a la entrega de los presentes por parte de los familiares y padrinos de grado más importante. En canastos (con diversas viandas, como cerveza, mezcal, chocolate y pan) se entrega a la pareja un par de guajolotes (vestidos o sin vestir) o un par de gallos. En los Valles Centrales por parte de la familia del novio, se entrega un guajolote en forma de agradecimiento a los padres y padrinos por los obsequios que recibió la novia[33].

En San Miguel Suchixtepec, Sierra Sur de Oaxaca, de acuerdo a Damián González[34], la familia de la novia entrega a la familia del novio, un

[32] El Jarabe Miahuateco: *el palomo.*
[33] Entrevista realizada a Gemma Martínez, originario de Asunción, Etla (entrevista realizada por la autora marzo 2023).
[34] González, "Son del guajolote: ceremonias nupciales en San Miguel Suchixtepec, Oaxaca", en An-

canasto con dos guajolotes muertos (hembra y macho), significan la unión familiar y la comunicación con entidades sagradas. Después se baila *el son del guajolote*. En otras zonas de Oaxaca como en el Istmo de Tehuantepec o en Amatatlán en los Valles Centrales, existe un ritual llamado *el baile del gallo y la gallina*. Estos animales acompañan durante todo el tiempo, a los novios, el fin es augurar fecundidad en su matrimonio[35].

> Tanto el *baile de los gallos o el* son sistemas de intercambio, reconocimiento entre familias y de comida ritual (mole con gallina o guajolote) más socorrida en las bodas. Ambos bailes se acompañan con mezcal, poleo y se recitan sones por parte de los músicos:

Te lo dije guajolote que no te fueras al rancho
Porque te iban a comer en puro chile ancho
Te lo dije guajolote que no te fueras al río
Porque te iban a comer en puro chile guajillo[36]

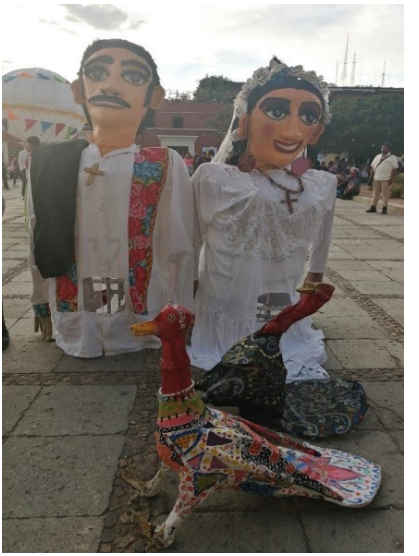
Permiso vengo pidiendo al dueño de este borlote
para entregarle a los novios y padrinos los versos
del guajolote.
Ahora sí señor padrino, reciba mi guajolote
sólo le encargo las plumas para hacerme mi capote[37]

trópica. Revista De Ciencias Sociales Y Humanidades, vol. 8, número 15 (2022), pp. 175-189. Otro artículo sobre el significado del guajolote en ritos nupciales: Saumade, "El guajolote y sus dobles. Ritos festivos, animales domésticos y reactivación de las cosmologías dualistas mesoamericanas", en Latsanopoulos y Pitrou, El guajolote en Mesoamérica. Enfoques arqueológicos, históricos y antropológicos", CEMCA, México, 2022, pp. 317-342.

[35] Entrevista realizada a Alejandro Rendón, originario de Sola de Vega, Oaxaca (entrevista realizada por la autora 2023).

[36] El jarabe del Valle, Valles Centrales.

[37] El jarabe del Valle, con versos de la comunidad de Lachao Nuevo.



Monos de calenda: novios con guajolote para una boda.
Fotografía: Ana Vázquez, Valles Centrales, Oaxaca. Año 2019.

*1) **El loro***: cuando se tocan los versos *del Loro* es porque se ha llegado al clímax de la ceremonia. Los invitados después de comer, bailar y tomar, hay mucha celebración y alboroto; por ello se hace la analogía entre la comunidad con una plática de loros.

Loro, loro saca la pata, loro, loro brinca la estaca
todos vamos a reír porque el Loro está contento.
Ahora sí va hacer papá dentro de muy poco tiempo.
Loro, loro saca la pata, loro, loro brinca la estaca
nos vamos agradecidos, ya comimos
y bebimos de esta boda hermosa[38]

38 El Jarabe del Valle, Valles Centrales.

*2) **Pasen a tomar atole*:** este son es tocado el último día de festejo. Después de contraer nupcias, la novia se queda en casa del novio. Ella se levanta a preparar el desayuno y atole a las tres de la madrugada. Parte de los enseres domésticos que usa, son de los regalos que recibió en la boda. Los padrinos como los familiares reciben el atole realizado por la novia, significa que será una buena ama de casa:

Pasen a tomar atole
todos los que están bailando
El atole está muy bueno
la atolera ya lo enfrió
Mi tierra es un primor
pues cómo no lo ha de ser
sin ella está mi amor
que quiero hoy, más que ayer.[39]

Cada una de estas fases tiene su complejidad por el significado ritual y función social dentro de las nupcias. Existen pocos trabajos – a excepción del *Baile del Guajolote*- donde se trata cada una de ellas.

El interés de este artículo es ahondar en el significado del primer son, la apertura de la boda y la celebración, que se lleva acabo con la conformación de la dote. Después que se consuma la boda religiosa, se dirigen por los presentes a casa de la novia para dirigirse a su nuevo hogar. Aquí es donde pongo mi atención: cuando la novia es entregada a la nueva familia, se realiza un ritual llamado *El baile de la Dote (o los regalos).*

[39] *El jarabe del Valle:* pasen a tomar atole, Valles Centrales.

"Jarabe del Valle: el Guajolote y la boda" plástica de Joaquín Gómez. Cédula: "Baile que se realiza en algunos pueblos de los Valles Ventrales después de la boda religiosa en donde se recorren las principales calles con presentes y utensilios que ocupará la pareja en su nueva vida, en donde el guajolote es previamente ornamentado; la hierba del borracho o poleo son elementos indispensables para realizar este baile". Fotografía por Ana Vázquez, octubre 2015. Palacio de Gobierno, Cd. de Oaxaca.

Antes de entrar a detalle en este baile, ¿Cómo podemos conceptualizar la dote en los ritos nupciales? De acuerdo al antropólogo Jorge Augusto,[40] la dote no es un legado español, se ha registrado en diversas culturas como China, India, Mesoamérica y África, consiste en una forma de "pago", "indemnización", "conformación", "precio", "fondo" o "caudal de la no-

[40] Augusto, *La dote matrimonial a finales del siglo XVI: el caso de la Provincia de Pamplona en el Nuevo Reino de Granada (1574-1630),* en *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura,* número 24 (1997), pp. 47-48.

via" cuando se concedía una mujer en matrimonio con el fin de legitimar y afianzar nuevas alianzas y concertar esponsales. Lo importante es ahondar en los rituales: cómo se constituye esta dote, qué objetos, la manera de entregarse y los actores involucrados.

Para el caso de la cultura mesoamericana, existen registros. Como ejemplo, mencionaré dos fuentes documentales: en la *Relación de Michoacán* se describe a los tarascos cuando entregaban a alguna de sus hijas a la familia elegida, era llevada con una dote de alhajas, cestos, vasijas, ropa y demás enceres; durante la procesión, el padre o tío la llevaba de la mano con traje de gala, los demás cargaban los presentes. Al momento de su llegada al nuevo hogar, les colocaban petates nuevos, comida y se juntaban los parientes y principales[41].

Por su parte, Margarita Cossich[42] detalla que en los ritos nupciales tlaxcaltecas, siguiendo las fuentes de Diego Muñoz de Camargo y Bernal Díaz del Castillo, cuando una mujer hija de cacique era asignada para el matrimonio después de la petición, el día de la boda se preparaba con sus mejores galas, al conducirla a la casa del novio, ambos se sentaban sobre petates, ahí les entregaban las dotes (joyas, ropa, hilo, algodón, cacao, cofres de madera, mantas y plumería). Después se hacía una gran comelona y celebración.

Un caso colonial sobre la dote, es el que describe Alfonso Villa entre los mayas de Quinta Roo, éste quedó registrado en el *Diccionario de Motul* de 1577. Después de acordar el matrimonio, uno de los arreglos correspondientes es lo relativo al monto de lo que integraría el *muhuul* o regalo de bodas, también llamado *dote,* conformado por la familia del novio o los invitados. La entrega del *muhuul* se efectuaba en casa de los padres de la novia. La dote consistía en joyas, dinero y ropa[43], entregados en medio de una tertulia con música y baile.

---

[41] *Relación de Michoacán,* Patrimonio Nacional H. Ayuntamiento de Morelia, Madrid, 2007, pp. 185-186.

[42] Cossich, *Material de Lectura.1521, un ataúd de vidas. Princesas tlaxcaltecas, su palabra y su guerra,* UNAM, 2021, pp. 19-20.

[43] Villa, *Los elegidos de Dios. Etnografía de los mayas de Quintana Roo*, INI, México, 1987, pp.421-422.

Como he mencionado, las características de la dote y la forma de entrega, resaltan elementos de la música como el baile. En ese sentido y para entender su especificidad ¿Qué sabemos del baile de la dote en términos etnográficos? A pesar de que en los Valles Centrales o la Mixteca Alta son pocas las referencias (no existe hasta el momento, un estudio detallado, sin embargo, se hallan datos que ayudan a situar historiográficamente el tema). Dos cineastas fueron los primeros en acercarse de manera breve a la cuestión.

El primer testimonio es el de Serguéi Eisenstein en su película ¡Qué Viva México![44] En su pasaje número dos, titulado *La Sandunga*[45], existe un valioso material etnográfico, filmado en el Istmo de Tehuantepec en los años 30. *La historia de Concepción y Abundio* muestra un fandango en un pueblo juchiteco. Sus descripciones -aunque de esos años-, siguen vigentes. En una de las escenas se observa primero, la pedida de mano de Concepción, después la consumación de la boda y cuando se dirigen a la casa del novio. Todos los invitados llevan obsequios: la dote para conformar el nuevo patrimonio de la familia. La procesión es encabezada por la banda de música. Los invitados llevan flores de la región, regalos y canastas con pan, queso, maíz, chocolate, mezcal, gallinas y dinero en efectivo para la fiesta; todo esto constituye la *Guelaguetza* y ayuda para los novios. Esta *guelaguetza* es la misma que narra en sus novelas *Mayordomía* y *Guelaguetza*, el oaxaqueño Rogelio Barriga Rivas[46]. Hace énfasis en la importancia de entender la esencia de las festividades oaxaqueñas: la colectividad, el prestigio y lo fundamental que es obsequiar.

[44] Eisenstein, ¡Que viva México!, 1932, Casa Productora *Mexican Film Trust*, duración 103 minutos.
[45] Eisenstein, "La Sandunga", en ¡Que viva México!, 1932.
[46] Barriga, *La Mayordomía*, Ediciones Botas, México, 1952; Barriga, La *Guelaguetza*, Cortés, México, 1947.

Escenas de *La Sandunga* donde se muestra el festejo de la boda con la dote, así como la *Guelaguetza* para los novios. Capturas elegidas del film por Ana Vázquez, marzo 2024.

En cuanto a los estudios etnográficos, existen referencias sobre la conformación de la dote y el momento en que se acompaña a la novia a su nuevo hogar con los presentes o regalos. Siguiendo la síntesis etnográfica que realiza César Victoria sobre ritos nupciales, menciona cuatro casos: el primero es entre nahuas del Alto Balsas de Guerrero[47]. Siguiendo a la autora Catharine Good, la tercera etapa ritual del matrimonio llamada *dejando los trastes de la novia*, consiste en despedir a la prometida a través de un baile en el patio de su casa. Diversos objetos le son regalados,

[47] Victoria, *op.cit*., pp. 99-100.

cargados y danzados en los hombros de los familiares; posteriormente, se los entregan con palabras floridas. Al final la conducen a casa del novio.

El segundo caso es entre nahuas de Tlaxcala[48], de acuerdo con los registros de Amparo Sevilla, después de la boda por la Iglesia, existe un baile que se realiza en casa del novio en el que participan los contrayentes y familiares. Se prenden velas, se ofrecen palabras de bienvenida y se les obsequian regalos a los contrayentes; subsiguientemente, se come mole con guajolote y se da inicio al "Xochipitzahua" o "Mahuizotzintle" (entrada de los novios), consiste en bailar con los regalos que dieron los padrinos y familiares. Los obsequios son petates, canastas, cazuelas, ollas, metates y algunos utensilios modernos.

El tercer caso es con nahuas de la Sierra Norte de Puebla[49], de acuerdo al estudio de Marina Alonso, después de que es consumada la boda, existe una etapa que se llama *la salida de la casa de la novia,* en casa de los padrinos se prepara la salida de la prometida, se ofrece una comida, se saludan los compadres, ahí se representa la salida de la novia, (sucede cuando el novio la carga y se la lleva a su casa, así mismo el novio carga los regalos y sus familiares lo socorren).

En San Miguel Suchixtepec, Sierra Sur de Oaxaca, se halla el cuarto y último caso que recopila César Victoria[50], describe que después de dar el *sí*, la familia de la novia al prometido, existe un momento que se llama *el entrego*, bailan el *son del guajolote,* los familiares del novio, bailan con los regalos que fueron recibidos en días previos, éstos se entregan a la familia de la novia.

Además de estos casos, se han localizado notas de archivo que hacen referencia a la importancia de los regalos y la manera en que se lleva a cabo este baile. Roberto Weitlaner describe: entre los Huaves de San Francisco del Mar, después que se contrae matrimonio, en casa del novio se entregan las viandas, ropa y bebidas alcohólicas y se hace una especie

[48] *Ibídem*., pp.102-103.
[49] *Ibídem*., pp. 109-110.
[50] *Ibídem*., pp. 122-123.

de baile[51]. Este mismo investigador afirma que en el Istmo de Tehuantepec, dentro del *ritual pastel de parentesco,* existe un intercambio de regalos entre los parientes, a los que encierran en un baúl de caoba, son contados meticulosamente y llevados de manera solemne a casa del novio[52].

El significado del *Baile de la Dote*: estudios de caso etnográfico en los Valles Centrales y la Mixteca Alta, Oaxaca

Dicho lo anterior, sobre la Mixteca Alta y los Valles Centrales, el tema es fértil y las referencias son pocas, por ejemplo, para el año de 1962-1964, R. Weitlaner en su estudio sobre los zapotecos de Oaxaca, específicamente en Mitla, describía que después de que se anuncia el casamiento o *gyelnado* entre los contrayentes, ambas familias forman una dote, misma que se compone de regalos, éstos "se cargan, todos los objetos donados sobre la cabeza o en hombros, van casa por casa y bailan en cada vuelta."[53]

Como se explicó en momentos previos, para consumar el casamiento, la música y el baile son elementos primordiales. El *son del jarabe* es la apertura después de que ha culminado la celebración religiosa, uno de los actos principales es ir por la dote a casa de la novia y dirigirse a su nuevo hogar, es decir, a casa del novio, esta representación es el *baile de la dote.*

¿En qué consiste el ritual? Después de que se establece el compromiso y se fija la fecha; semanas antes, los novios empiezan a recibir los regalos. Éstos se entregan semanas previas o el mismo día en casa de la prometida. En este lapso, la familia de la novia acondiciona un espacio (cuarto) para recoger los regalos como a los invitados a cualquier hora del día. Cuando llegan los familiares, amigos o padrinos se les invita un refresco o un chocolate con pan. Cada invitado entrega a la novia su "cariño" o "presente" al futuro matrimonio, en agradecimiento por la invitación. Así se va conformando la dote del matrimonio. Por tanto, el patrimonio son los bienes materiales que recibirá la futura pareja por parte de los invitados.

[51] AHPRV, "Los Huaves Estado de Oaxaca", Roberto J. Weitlaner, MNA, 1964, p. 20.
[52] AHPRV, "Los Zapotecos de Oaxaca", Roberto J. Weitlaner, MNA, 1964, pp. 42-43.
[53] AHPRV, "Mitla. Los Zapotecos de Oaxaca", Roberto J. Weitlaner, MNA, 1964, p. 8.

Formación de la dote en casa de la novia (días previos a la boda).
Valles Centrales, Oaxaca.
Álbum de la familia Flores García y Zárate Arrazola.
Fotografía por Ana Vázquez, marzo 2024

Después de la ceremonia religiosa y recibir el sacramento, ya como esposos se dirigen a la casa de la novia en busca de los regalos o la dote. En ese momento, cada invitado toma su regalo y desfila por las calles principales de la comunidad. Los padrinos de velación indican a los coheteros echar luces en cada esquina. Así inicia *El baile de la dote*. El recorrido parte de casa de la novia a casa del novio. Los regalos funcionan como objetos con profundo significado, la persona que los otorgó desea buena suerte al matrimonio. La procesión es dirigida por los novios, padres y padrinos, después siguen los invitados, cada uno de ellos con su respectivo "presente" o "cariño", posteriormente, la Banda de Viento, la cual toca el son de apertura de *El Jarabe del Valle*. Todos los invitados bailan con sus regalos al ritmo de la banda, anuncian el inicio de la festividad, hacen una parada en cada esquina de la población.

Para que los invitados bailen con los "presentes" más pesados (ropero, cama, colchón, vitrina, tanque de gas, baúl, entre otros), se amarran con un mecapal o varios lazos, o en su defecto, toman entre cuatro o cinco

personas para bailar de manera más cómoda. Otros regalos son llevados en carros o camionetas. Los invitados llevan además, canastas de mezcal, pan, chocolate, cartones de cerveza, tortillas y flores. Los padrinos de velación reparten dulces en pañuelos o canastas. Los restantes contribuyen con regalos en especie para la celebración del segundo o tercer día, esto es la *guelaguetza*.

El Baile de la Dote, Valles Centrales, tomado de la página de Facebook La Sandunga, año 2024.

Boda oaxaqueña: banda de viento, baile de dote y los novios. Obsérvese el ropero, regalos con celofán y las canastas con fruta y pan. Fotografías por Ana Vázquez, 23 de diciembre del 2018 en La Noche de Rábanos, Cd. de Oaxaca.

Los regalos más preciados para los novios (los que tienen significado sentimental y de mayor utilidad) son los obsequiados por los padrinos, hermanos y padres. El hombre con esta idea de ser el sustento de la familia, se apoyan de los padres con un terreno o incluso, con una parte de la casa para que se lleve a vivir a la novia (de acuerdo a las posibilidades de cada núcleo familiar). A veces, se le ofrece al hijo una fuente de trabajo, como un taxi o una parcela con una yunta, también la pueden obsequiar los padrinos de velación, estos últimos pueden regalar animalitos de granja: un marrano, guajolote, chivo, gallinas y así formen su primer corral (sobre todo, si es gente que se dedica al campo). En otras ocasiones regalan la cama y la cobija como símbolo de unión para los novios.

Los padrinos de bautizo de la novia, dan el ropero o *closet* para guardar sus primeras prendas. Estos también los lleva a casar, ponen la banda de música, el arreglo de la Iglesia y portada de la casa de la novia, las ruedas y los cohetes, el costo de la misa y los "presentes" (mezcal y refrescos). Los padrinos de confirmación obsequian el *metate,* el *molcajete* o *chimolera,* la tortillera, un *petate,* la *batea,* el *jarro,* el *molinillo;* así como un juego de sartenes, es decir, todos los enceres de cocina (dos platos, dos tazas, dos vasos, una cazuela, una escoba, una cubeta, un bote para agua, un comal, etc.).

Yunta obsequiada al matrimonio de Patricia Flores y Noel Zárate
por sus padrinos. Valles Centrales, Oaxaca.
Álbum de los novios. Fotografía por Ana Vázquez, marzo 2024.

Es importante resaltar que hoy en día, estos regalos se han transformado: licuadoras, estufas, tanques de gas o regalos más ostentosos como el refrigerador y la lavadora. Los padrinos de confirmación o abuelos daban un baúl, actualmente dan vitrinas o algún otro mueble para adornar la casa de los novios. En el caso de los tíos, hermanos o gente allegada a los novios, ofrecen un presente grande, por ejemplo, la recámara, el comedor, un mueble para la sala o para la cocina, un horno de microondas, el tocador, una pantalla, una radio, entre otros.

El resto de los invitados, envuelve sus regalos en una tabla con celofán transparente a manera de que se vea el "presente" o "cariño": vasos, platos, ollas, jarras, sartenes, vajillas, sábanas, cobijas, cubiertos; todo tipo de obsequios, muchos de éstos se acompañan de billetes con diverso valor monetario.

Al llegar a la casa del novio, los familiares de éste, reciben a los padres de la novia con un discurso de bienvenida, los dejan entrar e inicia nuevamente el *Baile de la Dote* en el solar de la casa. Posteriormente, se dejan los presentes y los padres de los novios dan la bendición a los regalos. Así se inicia la bienvenida formal de los novios al matrimonio.

Regalo envuelto con celofán para boda.
Fotografía: Ana Vázquez, Mercado de Ocotlán de Morelos,
Valles Centrales, Oaxaca. Año 2019.

Anterior a este ritual, los padrinos de velación agradecen el apoyo de la comunidad por los presentes y recuerdan a los novios que lo recibido debe ser un bien compartido, ya que es la conformación de su dote o patrimonio para iniciar una nueva vida. Es decir, todos los regalos finalmente, tienen la intención de ayudar al nuevo maridaje a conformar un nuevo hogar con la guía de los padrinos y sus padres.

Después de la bendición y las palabras de un mediador (el maestro de ceremonias), los novios se colocan al centro (en un petate) para recibir los regalos, se procede entonces a una segunda bendición de los novios y los regalos. Al pasar cada invitado con su respectivo presente, la Banda toca una *Diana*. Esta bendición de regalos también significa el reconocimiento de ambas familias.

En algunas zonas de Oaxaca, los novios ofrecen unas palabras, así los padres de ambas familias y los padrinos de grado, agradecen los regalos a los invitados.

Agradecimiento de los padrinos y padres por los regalos (izquierda) y "abrazo parental" con ramos de poleo (derecha). Álbum de los novios Flores García y Zárate Arrazola. Fotografía por Ana Vázquez, marzo 2024.

En Valles Centrales los novios son asistidos por alguien de confianza, puede ser que a lado de la novia se observe una hermana o la madrina de velación para hacer un registro o contabilidad sobre los regalos recibidos (tipo de regalo, de qué familia lo recibió, si contenía o no dinero, cuánto traía cada regalo en billete o moneda). Existe toda una clasificación al respecto. En el caso de la Mixteca Alta, la novia lleva un cuaderno con su madrina de velación o con su madre para el registro de la *guelaguetza* recibida, esto con el fin de que cuando ella sea invitada a una boda, su "presente" o "cariño" sea proporcional y justo. Se dice que este cuaderno debe ser resguardado en el baúl o ropero que regaló su madrina de velación o confirmación.

Muchos de estos regalos pueden repetirse, pero es de mal augurio regalarlos, venderlos o intercambiarlos. El baile con los regalos puede repetirse una vez más, incluso con el guajolote, pero no es una regla.

Es importante apuntar que en los Valles Centrales, al tercer día de haber recibido los regalos, la novia se queda en casa de los padres del novio o en casa de los padrinos de velación, el novio debe acarrear leña a su nueva cocina, su esposa hacer uso de sus nuevos regalos, invitar a los suegros y a sus padres a un primer desayuno. La novia con su nuevo delantal, hace memelitas con atole de granillo en el jarro que regaló la madrina de comunión, luce ahora su cabello trenzado.

Reflexiones finales

Hoy en día, este ritual expresado a través de la estructura corpórea (baile) y sonora (musical), tiene como base la *guelaguetza* ("dar y recibir") para la formación de un nuevo matrimonio. No obstante, como se ha señalado anteriormente, son tres los elementos que enmarcan este baile: el valor de los ritos nupciales en la organización social comunitaria, las relaciones de parentesco, padrinazgo y la conformación de la dote, sin estos componentes que conforman una unidad y que operan como un dispositivo ritual, no entenderíamos este baile.

Se llega a la conclusión que los ritos nupciales son procesos colectivos donde participa la comunidad de manera activa. El matrimonio es la base

de la organización social. Los lazos familiares se conciben mediante actos ceremoniales de apadrinamiento, se reconocen otros grados de parentesco que incluyen la camaradería y el compadrazgo. El matrimonio es la forma de organización social para preservar la tradición, dar seguimiento y renovación a las estructuras comunitarias.

La *dote,* los "presentes", "el cariño" o "los regalos" son más que objetos que brindan los invitados, es la formación de un patrimonio por parte de ambas familias. De acuerdo a las prácticas culturales y al grupo social, la forma en que se va conformando esta herencia, adquiere profundo significado simbólico, utilitario y de prestigio. Lo que se entrega (ropa, joyas, muebles, animales, dinero), la forma de entrega, quién lo entrega y la manera de hacerlo es lo que verdaderamente cuenta, por eso es una economía moral y de prestigio como lo llamó en su momento, E. P. Thompson[54], ya que da explicación a la creencia, la costumbre y da sustento al consenso popular, dilata elementos de representación, profunda afectividad y cariño entre los integrantes de una comunidad.

El *baile de la dote* en Valles Centrales, despliega formas teatrales donde los regalos adquieren también agencia, pasan de ser objetos utilitarios a objetos rituales y afectivos por la historia en que fueron otorgados, refuerzan una historia y relación de parentesco. El *baile de los regalos* proyecta entonces, una dimensión performativa con elementos sonoros (música a través de los sones), elementos corpóreos (baile) y artefactos musicales (banda de viento); dicho en otras palabras, son formas comunicativas y procesos de evocación que reflejan momentos históricos (parentales), procesos sincréticos y actos creativos de un determinado grupo social, una profunda negociación entre costumbres indígenas y el proceso de evangelización (vigente pero en continua transformación).

[54] Salazar y Cuaspud, *Las categorías históricas* de E. P. Thompson", *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, volumen 41, número 122, enero-junio de 2020, pp. 115-118.

Baile de la Dote por las principales calle de la población.
Boda de Patricia y Noel, Valles Centrales.
Álbum de los novios Flores García y Zárate Arrazola. Fotografía por Ana Vázquez, marzo 2024.

Bibliografía

Arizpe, Lourdes, *Parentesco y Economía en una Sociedad Nahua,* INI/SEP, México.

Báez-Jorge, Félix, *Los zoques Popolucas. Estructura social*, INI/SEP, México, 1973.

Barriga Rivas, Rogelio, *La Guelaguetza,* Cortés, México, 1947.

Barriga Rivas, Rogelio, *La Mayordomía,* Ediciones Botas, México, 1952.

Cossich Vielmam, Margarita, *Material de Lectura.1521, un ataúd de vidas. Princesas tlaxcaltecas, su palabra y su guerra,* UNAM, 2021.

Pelinski, Ramón, *Invitación a la etnomusicología,* AKAL, España, 2000.

Ravicz, Robert S., *Organización social de los mixtecos,* INI, México, 1965.

Relación de Michoacán, Patrimonio Nacional H. Ayuntamiento de Morelia, Madrid.

Signorini, Italo, *Los Huaves de San Mateo del mar,* INI, México.

Victoria Martínez, César, "Con regocijo y contento a este fandango he llegado: identidad, cosmovisión y ritualidad en torno a la festividad del fandango en San Carlos Yautepec, Oaxaca", en Tesis de Maestría en Música, UNAM, 2016.

Villa Rojas, Alfonso, *Los elegidos de Dios. Etnografía de los mayas de Quintana Roo,* INI, México, 1987.

Cine

Eisenstein, Sergei, ¡Que viva México!, 1932, Casa Productora Mexican Film Trust, duración 103 minutos.

Hemerografía

Augusto Gamboa, Jorge, "La dote matrimonial a finales del siglo XVI: el caso de la Provincia de Pamplona en el Nuevo Reino de Granada (1574-1630)", en *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura,* número 24 (1997), pp. 47-77.

Blacking, John, "¿Qué tan musical es el hombre?", en *Desacatos,* (número 12), pp.149-162.

González Pérez, Damián, "Son del guajolote: ceremonias nupciales en San Miguel Suchixtepec, Oaxaca", en *Antrópica. Revista De Ciencias Sociales Y Humanidades,* vol. 8, número 15 (2022), pp. 175-189.

Salazar, Fernando & Cuaspud, Silva, "Las categorías históricas de E. P. Thompson", *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana,* volumen 41, número 122, enero-junio de 2020, pp. 111-128.

Saumade, Frédéric, "El guajolote y sus dobles. Ritos festivos, animales domésticos y reactivación de las cosmologías dualistas mesoamericanas", en Anath Ariel, Nicolas Latsanopoulos y Perig Pitrou, *El guajolote en Mesoamérica. Enfoques arqueológicos, históricos y antropológicos",* CEMCA, México, 2022, pp. 317-342.

Entrevistas realizadas por la autora[55]

Martínez Rosales, Gema, originaria del Distrito de Etla (marzo 2024).

Martínez Chávez, Laurentina, originaria de Asunción, Etla, Oaxaca (septiembre 2023; marzo 2024).

Martínez Chávez, Luis, originario de Asunción, Etla Oaxaca (agosto 2023).

Martínez Chávez, Rubén, originario de Asunción, Etla, Oaxaca (junio 2023)

Rendón, Alejandro, originario de Sola de Vega, Oaxaca (2023).

Archivos

Archivo Fotográfico de las familias Martínez Chávez; Flores García y Zárate Arrazola.

Archivo Histórico Pedro Ramírez Vázquez, Museo Nacional de Antropología.

Fondos (1964): La Chinantla; Los Triquis; Los Zapotecos de Oaxaca; Los Huaves de Oaxaca; Mitla. Los Zapotecos de Oaxaca".

Museos

Sala número XX "La Pluralidad Cultural", en Museo de Culturas de Oaxaca, Santo Domingo, Ciudad de Oaxaca.

Palacio de Gobierno de Oaxaca, Exposición de la Plástica de Joaquín Gómez "Misticismo y Tradición de Oaxaca", Ciudad de Oaxaca, año 2015.

Música

El Jarabe del Valle, Valles Centrales.

El Jarabe del Valle, con versos de la comunidad de Lachao Nuevo.

El Jarabe del Valle, Valles Centrales.

El Jarabe del Valle: pasen a tomar atole, Valles Centrales.

El Jarabe Miahuateco: el palomo.

[55] Quiero agradecer de formar especial a las familias Martínez Chávez; Martínez Rosales; Flores García y Zárate Arrazola por permitirme acceder y fotografiar sus álbumes familiares, así como platicar sobre el baile de la dote.

Las expresiones de la religiosidad popular en la construcción del territorio de los barrios en San Andrés Cholula. Un acercamiento etnográfico.

The expressions of popular religiosity in the construction of the territory of the neighborhoods in San Andrés Cholula. An ethnographic approach.

Angélica Correa de la Garza[1]
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

Resumen

El articulo tiene como objetivo presentar un acercamiento etnográfico a la construcción del territorio de los barrios a partir de la cosmovisión en torno a los Santos patronos y la Virgen patrona, como una manifestación de la religiosidad popular en San Andrés Cholula. Interesa destacar la forma en que los dispositivos simbólicos mediante las creencias, representaciones y valorizaciones orientan las prácticas que los delimitan, estructuran y particularizan al territorio del barrio.

Abstract

The objective of this article is to present an ethnographic approach to the construction of the territory of the neighborhoods from the cosmovision around the Patron Saints and the Patron Virgin, as a manifestation of popular religiosity in San Andrés Cholula. It is interesting the way in which the symbolic devices through beliefs, representations and valorizations guide the practices that delimit, structure and particularize the territory of the neighborhood.

[1] Docente en la Licenciatura de Antropología Social de la BUAP. Doctorante en Historia y Etnohistoria de la ENAH. Entre sus temas de interés se encuentran los grupos indígenas, los pueblos urbanos, la cosmovisión, la religiosidad popular, la ritualidad, el sistema de cargos y la identidad. Ha realizado trabajos de investigación en el sur este del Estado de Puebla y en el valle Puebla-Tlaxcala al interior de comunidades nahuas y popolocas. Contacto: angelica.correa@correo.buap.mx

Los resultados que se expondrán son de corte etnográfico y han sido obtenidos en el trabajo de campo. Se propone que las manifestaciones de la religiosidad popular son un mecanismo que contribuyen a la apropiación de un espacio reconocido como barrio. A manera de conclusión, se enfatiza en la forma en que las expresiones de la religiosidad popular contribuyen a la reproducción cultural.

Palabras clave

Religiosidad popular, cosmovisión, territorio, barrio, etnografía, San Andrés Cholula, Santos Patronos

The results that will be presented are ethnographic and have been obtained in the field work. It is proposed that the manifestations of popular religiosity are a mechanism that contribute to the appropriation of a space recognized as a neighborhood. In conclusion, the expressions of popular religiosity contribute to cultural reproduction.

Keywords

Popular religiosity, cosmovision, territory, neighborhood, ethnography, San Andrés Cholula, Patron Saints.

Introducción

San Andrés Cholula es un municipio que pertenece al estado de Puebla, es reconocida (junto con sus poblaciones vecinas San Pedro y Santa Isabel) por ser una de las ciudades más antiguas de América con una secuencia habitacional histórica ininterrumpida (Kubler, 1968, p.1) desde la época prehispánica hasta nuestros días, se ha caracterizado como uno de los centros comerciales y religiosos más importantes del Altiplano Mesoamericano con una intensa vida ritual (Olivera, 1970, p.85).

La cabecera municipal, que comparte el mismo nombre se encuentra organizada por ocho barrios: 1) San Pedro Colomoxco, 2) Santa María Cuaco, 3) La Santísima Trinidad, 4) San Miguel Xochimihuacán, 5) Santo Niño Macuila, 6) San Andresito, 7) San Juan Aquiahuac y 8) Santiago Xicotenco. En términos político-administrativos, la división por barrios se desdibuja y ante la presidencia municipal recibe el nombre de cabecera, es decir se considera como unidad sin parcialidades. En contraste, des-

de la perspectiva de los locales, la distribución territorial por barrios es elemental, es la que se utiliza con más frecuencia como referente de ubicación y es la división que opera para la organización social, al momento de convocar a la población y para todas las prácticas de la vida religiosa. Los barrios, por lo tanto, se presentan como núcleos socioterritoriales adheridos a una estructura más amplia, son los escenarios donde se tejen las relaciones sociales que integran a la cabecera municipal, lo cual favorece a la generación de una proyección social a futuro de los habitantes.

Los barrios no se presentan como divisiones territoriales trazadas de forma rigurosa, ni con dimensiones homogéneas, estos aspectos forman parte de las especificidades de cada uno y se determinan a través de factores como el territorio, el parentesco y la participación en las actividades religiosas. Se reconoce que San Andresito es el que tiene menos extensión territorial, en cambio San Juan y Santiago son los más grandes, asimismo es posible reconocer la pertenecía a algún núcleo poblacional a través de los apellidos, por lo tanto, el parentesco consanguíneo y ritual es la red que une al barrio.

Existen, entre los barrios de San Andrés una serie de códigos culturales compartidos que benefician a la colaboración e integración, pero al mismo tiempo cada uno posee características que lo particularizan de los demás y que fungen como fronteras simbólicas entre un barrio y el otro, situación que permite ubicar y distinguir el ámbito de acción de los miembros en cada una de estas parcialidades. En este marco, las expresiones de la religiosidad popular juegan un papel fundamental en su delimitación e integración.

Cada barrio posee su propio Santo patrono o patrona, su ciclo festivo y su sistema de cargos, aspectos preponderantes en la configuración de su territorio de forma que contribuye al sentido de arraigo y apego. En este sentido se coincide con Mercedes Olivera (1971 p. 135) que señala que la pertenencia a un barrio depende de ciertos códigos socioculturales que son entendidos por los propios integrantes, como la adscripción religiosa, el lugar de nacimiento y la participación en las actividades religiosas. Frente a este panorama, interesa presentar un acercamiento etnográfico

a la construcción del territorio del barrio a partir de las expresiones de la religiosidad popular, tomando como punto de partida a la cosmovisión sobre los santos y la Virgen y la forma en que se proyecta en las fiestas que se realizan en su honor.

En un primer momento se delimitan los conceptos de religiosidad popular, cosmovisión y territorio, como ejes que guían la argumentación, posterior; se aborda etnográficamente la disposición, distribución y organización del territorio donde se identifican los nodos o centros, las redes y las mallas o fronteras, enfatizando el papel de la cosmovisión sobre los santos en su configuración. Los resultados que se exponen son producto del trabajo de campo, se obtuvieron mediante la realización de entrevistas etnográficas a habitantes de todos los barrios y la observación participante en sus fiestas patronales, tarea que permitió identificar el papel de los tutelares del barrio en la construcción de su territorio.

Religiosidad popular: cosmovisión y territorio

Los fenómenos religiosos al formar parte de un sistema cultural son diversos y dinámicos, sus funciones, contenidos simbólicos y valorizaciones están en íntima relación con el contexto histórico-social donde se insertan. Siguiendo los planteamientos de Felix Baéz-Jorge (2000, p. 22) estos se pueden entender como los resultados de prolongados y singulares procesos de cambio íntimamente articulados con las dinámicas de la formación económica-social.

La religiosidad popular, en contraste con la religión popular, se centra en "la manera en que individuos y grupos expresan, interpretan y recrean de forma creadora el polisémico acervo devocional de referencia" (Baéz-Jorge 2008, p.245), remite a apropiaciones singulares que son interdependientes al desarrollo económico, histórico y cultural de los grupos sociales, durante estos procesos los símbolos, las creencias y en general los conceptos acumulados proporcionan una base interpretativa que orienta su configuración al mismo tiempo que se actualizan de forma que conllevan a establecer un margen entre las prescripciones de la religión oficial y la manera en que se entiende, practica y vive la misma.

Se subraya que: "las creencias integran el genio propio de la imaginación popular y los valores de la cultura ancestral reelaborados simbólicamente o escondidos en la cultura domínate" (Baéz-Jorge,1994, p. 29) de forma que el análisis de la religiosidad popular propone contextuar las expresiones religiosas desde las prácticas, los sentidos y las valorizaciones otorgadas por los participantes. Ello, fomenta la comprensión del sentido que actualmente tienen las diversas manifestaciones religiosas para las sociedades, al mismo tiempo que se reconoce su trasfondo histórico y su articulación con las estructuras de poder, evidenciando a las prácticas religiosas como producto de la creatividad cultural de los grupos sociales frete a los procesos macro globales que inciden en sus dinámicas.

Siguiendo Baéz-Jorge se propone entender a la religiosidad popular como las creencias y cultos distantes a los de la ortodoxia, como formas resultantes de un proceso históricos que mantienen una relación dialéctica con el ejercicio de poder y la economía, resaltando que "la totalidad se advierte como el resultado de la interacción de las partes" (2000, p. 43). Se desprende que las expresiones de la religiosidad popular son múltiples y particulares, se encuentran sujetas a las dinámicas propias de cada cultura, así: peregrinaciones, celebraciones, fiestas patronales, rituales agrícolas, bodas, etcétera; se conforman como prácticas que coadyuvan a la reproducción cultural, fomentan la cohesión social, el sentido de pertenencia y arraigo de un determinado grupo.

La comprensión de la cosmovisión permite identificar la diversidad de elementos simbólicos que sustentan los fundamentos de las expresiones de la religiosidad popular. El concepto, se vincula con las percepciones, interpretaciones, sentidos y valorizaciones que una sociedad tiene sobre el lugar que ocupa en el universo, comúnmente se ha utilizado para referirse a los grupos étnicos, no obstante, esta es una característica de todas las sociedades (Portal, 1996, pp. 59-60). En las últimas décadas los análisis relativos a los pueblos y barrios originarios o urbanos han señalado la importancia de su análisis como eje que ha favorecido a la reproducción de la cultura y a la reafirmación de la identidad.

Una de las investigadoras más representativas que ha abordado y conceptualizado a la cosmovisión como parte de la especificidad de la cultura de tradición mesoamericana, es Johanna Broda (2001b, 2004, 2009). La autora, centra su análisis en las sociedades prehispánicas, a través de un enfoque interdisciplinario, profundiza en la relación del ser humano y la naturaleza, en su obra destaca la relación entre las creencias y la aprehensión intelectual de la naturaleza, define a la cosmovisión como: "La visión estructurada, en la cual los miembros de una comunidad combinan de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en que viven, y sobre el cosmos en que sitúan la vida del hombre" (2001a, pp. 16-17).

Se desprende, que es un fenómeno que alude a un aspecto sociocognitivo debido a que se ubica en el marco de las percepciones, a través de las cuales el ser humano jerarquiza y valoriza el cosmos y todo lo que lo rodea. Se retoma que la cosmovisión tiene un carácter ordenador a través del cual se modelan las relaciones del ser humano con la naturaleza y el cosmos, de forma que establece vínculos específicos. El concepto favorece, por tanto; a la interpretación de la relación que existe entre el ser humano, la naturaleza y el universo, además reconoce la fuerte articulación entre los aspectos simbólicos y pragmáticos de la sociedad. En este caso particular interesa resaltar el vínculo entre el ser humano y las divinidades tutelares de los barrios.

La cosmovisión también ha sido conceptualizada desde la etnografía en ámbitos metropolitanos, una de las pioneras en la propuesta es María Ana Portal (1996) al respecto sostiene que: "La cosmovisión es un conjunto de referentes simbólicos construidos históricamente, que definen la imagen que un pueblo tiene sobre el universo, y en relación a ello, la imagen que tiene sobre si mismos; dichos referentes contienen las posibilidades de acción del grupo social" (1996, p. 67).

En su definición se observa que el énfasis está dirigido hacia los aspectos simbólicos y a los procesos históricos, prevalece la constante entre las conceptualizaciones expuestas, que el concepto remite a un aspecto sociocognitivo y ordenador, a partir del cual se establecen interacciones específicas, evidentes en las prácticas culturales. En consecuencia, se su-

giere profundizar y precisar los constructos interpretativos que aluden a los Santos y a la Virgen como dispositivos simbólicos que configura al territorio del barrio.

En este marco Gámez (2015, p. 280-281) especifica que la cosmovisión es una forma de pensamiento, que pertenece a la cultura interiorizada, es decir a la dimensión subjetiva. La autora plantea precisar como coordenadas para su análisis a las percepciones, representaciones, creencias e ideas acerca del cosmos y del ser humano. Estos planteamientos derivan en la formulación de una propuesta para el entendimiento de la cosmovisión en un contexto cuya mixtura encuentra relación con Mesoamérica, como lo es el caso de San Andrés, retomando la propuesta de Gámez (2015, pp. 280-281) y de Broda (2001a, pp. 16-17) se entiende como: Una visión estructurada integrada por un conjunto de ideas, creencias y representaciones construidas históricamente. Se estructura simbólicamente a partir de las experiencias derivadas de la relación que una sociedad tiene con su entorno y el cosmos.

El concepto busca profundizar en la interpretación de los elementos simbólicos que intervienen en la relación que el ser humano establece con su entorno inmediato y el universo, resaltando la fuerte articulación entre los aspectos simbólicos y pragmáticos de la sociedad. En esta perspectiva, las creencias y las representaciones relativas a los Santos patrones, juegan un papel fundamental para la comprensión de la construcción del territorio del barrio ya que estas motivan una serie de prácticas sociales y rituales, que vinculan al ser humano con su entorno inmediato, característica que se expresa en las narrativas y las fiestas que se realizan en su honor.

El concepto de territorio, para fines del presente, se retoma de la propuesta de Gilberto Giménez (2007) quien apunta que:

> Se entiende por territorio *el espacio apropiado* por un grupo social para asegurar su reproducción y la satisfacción de sus necesidades vitales, que pueden ser materiales o simbólicas…el espacio se considera como la materia prima a partir de la cual se construye el territorio y, por lo mismo, tendría una posición de anterioridad con respecto a este último (p.157)

Esta óptica reconoce las valoraciones, prácticas y experiencias que construyen culturalmente al territorio, en el caso particular del barrio refiere a todas aquellas producciones simbólicas que se conectan con dichas parcialidades. La producción territorial, siguiendo a Giménez (2007, p.158) puede reducirse a tres tipos de operaciones: *las mallas* que implican la construcción de fronteras como el resultado de la división del espacio en diferentes escalas, *los nudos* que son el centro de poder o de poblamiento jerárquicamente relacionados y *las redes* que resultan del entramado de líneas que ligan entre sí por lo menos tres puntos o nudos.

En este sentido, el territorio del barrio está integrado por una serie de fronteras, centros y redes que lo estructuran a través del vínculo que los habitantes del barrio tienen con su deidad tutelar. Dicho de otro modo, la cosmovisión sobre la Virgen o el Santo patrono configura un territorio marcado por narrativas y los rituales que integran a las fiestas patronales. A continuación, se expone una aproximación al conjunto de creencias, representaciones e ideas que los sanandreseños tienen sobre los Santos patronos y la Virgen patrona, para la comprensión de su participación en la delimitación y estructuración de este.

La Virgen y los Santos en la cosmovisión de los sanandreseños

Los Santos patronos, de acuerdo Gilberto Giménez (1978, p.148) históricamente han fungido como representantes del pueblo en términos cualitativos, son símbolos que condesan a los habitantes que están bajo su protección y la base interpretativa que fundamente la organización religiosa y social, en San Andrés estos simbolizan a los barrios y fungen como dispositivos simbólicos que integra al tejido social y ordena al territorio de cada parcialidad.

Los Santos y la Virgen María, son percibidos como entidades poderosas, semejantes al ser humano, miembros activos de la comunidad con gran capacidad de acción, con los que se mantiene una constante relación de reciprocidad. Las características que los particularizan están en íntima relación con los elementos que los identifican, por ejemplo: se dice que San Pedro es como los adultos mayores hay que tratarlo con cuidado

puede llegar a enojarse; por otro lado, la Virgen es una mujer y al igual que las cholultecas le gusta estar arreglada. El Santo Niño de Macuila es muy travieso, le gustan las fiestas y los paseos, igual que todos los niños chiquitos busca divertirse, cuando no sale a pasear, el color de su imagen se torna pálido por la tristeza, por eso se procura llevar a todas las fiestas que lo invitan, ya que también se corre el riesgo de que tome camino por su cuenta.

La interpretación sobre su comportamiento y su estado de ánimo depende de la relación que se establece entre el ser humano con estas entidades, es un vínculo que se genera mediante el trato, requiere constancia y que se fundamenta en la reciprocidad. En la cosmovisión se trata de entidades dadivosas que otorgan salud, sustento y bien estar, son padres y madres protectores que cuidan a la población que se identifican como sus hijos y que al mismo tiempo cuidan de ellos. Se señala que pueden llegar a castigar a quienes no cumplen con los principios básicos de reciprocidad, lo anterior se expone en la frase "prefiero gastarme el dinero en la fiesta antes que en el hospital".

Los habitantes expresan su cariño y respeto a través de regalos, cuidados y fiestas que tienen como finalidad complacer sus ánimos y sus deseos. A la Virgen María la embellecen con perfume, la arropan con vestidos elegantes bordados con hilos de oro o plata; le colocan joyería: aretes, pulseras y cadenas de oro para que se sienta bien. Al Santo Niño se acostumbra a llevarle juguetes, le regalan pelotas, carros, bicicletas, dulces, etcétera. Algunos habitantes señalan que durante los sueños los santos les solicitan ornamentos o que los vayan a visitar a sus capillas.

Sobre su protección, existen múltiples relatos que versan en torno a su amparo en momentos de crisis, se explica que si se cumple con el Santo o la Virgen "quedan agradecidos y te protegen" en las narrativas se suman las valorizaciones y los simbolismos de los elementos que configuran su iconografía y que remite a la idea de los nahuales, tal es el caso del caballo que monta Santiago, se dice que a través de su galopar, el corcel del Santo suele advertir del peligro a las personas. Al respecto, se describe que cuando escuchas el trotar de muchos caballos es anuncio de que te

tienes que retirar ya que seguro es Santiago que a través de su caballo te quiere decir que corres peligro.

Se plantea que su caballo también tiene un valor simbólico como agente independiente, escuchar su cabalgata es anuncio del patrón, también se describe que puede llegar a castigar por eso es importante dirigirse con respeto, se comenta que una vez un sacerdote lo ofendió mirándolo de forma despectiva y quedó ciego durante un tiempo hasta que el 25 de julio, en la fiesta patronal le pidió disculpas y le regreso la vista. Los datos presentados destacan la íntima relación que se establece en la cosmovisión entre los habitantes del barrio con sus entidades tutelares, vinculo que permite la apropiación de espacios singulares y dota de sentido las practicas que se realizan en su honor como las fiestas patronales, de forma que modela su territorio.

Los Santos y la Virgen patrona en los centros del territorio de los barrios.

Los centros del territorio del barrio son espacios que contienen un profundo significado se caracterizan por ser puntos de reunión entre los habitantes del barrio con el Santo o Virgen tutelar. En este sentido, las iglesias de cada barrio son núcleos de su territorio, se identifican rápidamente en el paisaje por sus torres o sus cupulas de tal modo que son un referente de ubicación y de encuentro poblacional.

El templo es el centro de reunión más importante para los habitantes, aquellos que tienen una extensión limitada, cuentan con sitios especiales destinados para reuniones y otros para la recreación donde se fortalecen los lazos de la comunidad, por ejemplo, en Santa María Cuaco frente a la iglesia hay un salón de reuniones, como una segunda nave del templo. Cabe resaltar que la existencia de una iglesia es imprescindible, ya que esta es la característica que determina la categoría de barrio, de acuerdo con los habitantes las zonas habitacionales que carecen de iglesia son espacios barriales o colonias.

En términos generales, los templos se consideran el hogar del Santo patrono o la Virgen patrona, se comenta que los frutos de los árboles que

crecen en sus jardines tienen propiedades curativas porque son sitios bendecidos, aspecto que remite a la carga simbólica del sitio. Los habitantes se encargan de cuidar su estructura, de limpiarlos y de su constante mantenimiento, su contenido simbólico se reafirma en las fiestas patronales, en ellos se llevan a cabo la mayoría de los rituales que las conforman: los novenarios, las misas donadas, el cambio de vestimenta del santo o virgen, las mañanitas, la misa de fiesta y el recibimiento del cargo.

Se dice que, la casa del santito tiene que estar limpia y adornada para el día de su cumpleaños, es decir en la fiesta del patronal, por ello la iglesia se adorna con flores de diversas variedades, estas tienen que ser de prestigio, en otras palabra, poco comunes y con un alto costo económico, se procura que las flores más bonitas se coloquen en el altar principal y su estética se vincula con a las características de cada Santo o la Virgen, por ejemplo: el templo de Santo Niño Macuila es decorado con arreglos florales que tienen figuras de animales o juguetes, el de Santa María Cuaco tiene motivos con color azul y blanco.

En algunas ocasiones el templo también es decorado con alfombras donde se plasma la imagen del Santo, mismas que son muy respetadas y no se pisan ya que representan a la deidad tutelar. En este contexto, se observa que el vínculo que se establece a través de la cosmovisión entre la población con el Santo patrón del barrio favorece a la apropiación del espacio dotando de profundos significados a determinados lugares y ubicando a los templos como centros del territorio de cada barrio.

En este orden de ideas, tomando como referente que la extensión del área de los barrios es corta y considerando que la relación entre los miembros del barrio con el Santo o Virgen tutelar es un indicativo de núcleos de significación en el territorio, se propone la identificación de centros efímeros, es decir de poca duración que se conforman solo durante la temporalidad de la fiesta patronal. Estos son los escenarios donde se realizan los convites en su honor, en los que puede estar o no presente su imagen en bulto, ya que su referencia alude a espacio apropiado en relación con su culto, pueden ser las casas de los encargados, un terreno amplio e incluso una calle que cerrada.

En estos lugares se ofrecen desayunos, comidas, bailes y la quema de los castillos, la asistencia a estos eventos es masiva, en algunos de estos convites se acostumbra a llevar la imagen en bulto del Santo o Virgen para que los habitantes convivan con él o ella. En este sentido se observa, que los núcleos del territorio del barrio no siempre tienen que ser fijos, ya que según la práctica estos pueden llegar a moverse pues dependen del lugar donde el santo y sus hijos se encuentren.

Las redes del territorio de los barrios: las calles de los santos tutelares

Las redes del territorio de los barrios son los caminos que conectan entre sí por lo menos tres puntos o nudos, es posible ubicarlas a partir de las narrativas que versan sobre experiencias relacionadas a la aparición de los santos tutelares en ellas. En el barrio de Macuila, el Santo Niño sale del templo a jugar en los alrededores, se narra que en la escuela que está ubicada a un costado de la iglesia las personas han visto que las luces se prenden cuando la institución se encuentra solitaria. Se explica que es el Niño que por ser un infante también le gusta jugar y hacer travesuras.

Por otro lado, Santiago en las concepciones cholultecas es un santo que, a diferencia de otros,[2] se puede ver y escuchar, los pobladores suelen ver entre las calles a un hombre cabalgando que desaparece súbitamente, otros narran que es un resplandor y hay quienes solo ven su capa, esto sucesos se interpretan como anuncios para que se le otorgue una ofrenda o para advertir un siniestro, los recorridos del Santo se reafirman cuando le cambian su vestimenta y las botas están desgastadas.

Asimismo, las redes siguiendo a Giménez (2007, p.123) "se deriva de la necesidad que tienen los actores sociales de relacionarse entre sí, de influenciarse recíprocamente, de controlarse, de aproximarse o alejarse el uno con respecto al otro", su identificación, entonces, se refuerza por la fluctuación, el tránsito y el desplazamiento que los habitantes del barrio

[2] Por ejemplo: la Santísima Trinidad

hacen con la intención de estrechar el vínculo que tiene con su Santo tutelar.

Las procesiones de las fiestas patronales coadyuban a la generación de redes que conectan diversos puntos del territorio del barrio, sobre todo aquellos que son efímeros por ello los circuitos pueden llegar a variar, ya que el recorrido depende de los encargados en turno, desde este punto de vista, los recorridos trazan en el territorio el campo de acción del patrón ya que conectan diversos centros con la iglesia.

Las calles se adornan con alfombras, flores, arcos, banderas, entre otros ornamentos que dan cuenta de su apropiación. El vínculo entre las entidades tutelares y los habitantes se reafirma durante el recorrido, los habitantes acostumbran a esperan en la puerta de sus zaguanes para saludar al Patrono o Patrona, tocar su ropa, persignarse, incluso desde las alturas de las casas, algunos habitantes arrojan dulces o confeti como símbolo de regocijo. Lo anterior se observa particularmente en el caso de Santa María Cuaco.

Entre los preparativos de las fiestas patronales se encuentran las colectas de las cooperaciones, esta actividad también contribuye a reforzar las redes que componen al territorio de los barrios y los puede llegar a conectar entre ellos. Los encargados del sistema de cargos recorren las calles en bicicleta, tocan casa por casa y van juntando la contribución económica de las personas que gustan apóyalos, en este contexto, las personas que colaboran no siempre son las mismas y año con año cambian, en consecuencia, las redes pueden llegar a contraerse o a extenderse.

Los santos protectores de los barrios demarcando fronteras

Los límites físicos de los barrios de San Andrés pueden llegar a variar de una a dos cuadras, según las diversas versiones de los pobladores, sin embargo; en la cosmovisión las entidades tutelares proporcionan una noción de los confines de su territorio. En las creencias de los habitantes los Santos y la Virgen patrona de los barrios fungen como delimitadores de sus fronteras ya que únicamente pueden aparecer en los sitios que se encuentra bajo su resguardo. Santiago, por ejemplo, por las noches cuida

todo el barrio, pero especialmente de los campos de cultivo ubicados en la periferia, cercanos a la zona metropolitana, razón por la cual dichas propiedades no se pueden vender.

La Virgen y los Santos patronos, marcan fronteras al encargarse de resguardar y proteger a los habitantes que se identifican como parte de un barrio, mientras algunos llegan a dar rondines por su territorio como es el caso de Santiago otros detienen al mal. En San Miguel Xochimehuacan, se relata que el Príncipe tiene capturado a un diablo que está amarrado en el fondo de uno de los pozos que pertenecen a esta parcialidad, por ello la maldad no entra a este núcleo de la población y nadie los puede dañar. Asimismo, el cuidado de algunos Santos se explica a través de sus características innatas, sucede con la Santísima Trinidad, los habitantes sostienen que Dios es su patrón y que él está en todos lados, pues de acuerdo con el discurso litúrgico el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo es un solo Dios. En Santa María Cuaco, el discurso es similar, ella es la mamá de todos y los cuida.

La adscripción a un barrio remite a un aspecto identitario, pero también a una orientación espacial y al mismo tiempo subraya el vínculo que los habitantes tienen con la entidad que los representa, por tanto, es otra forma de delimitar las fronteras. Los barrios de San Andrés explican sus pobladores, tienen nombre y apellido, el primero corresponde al de un Santo o Virgen y, el segundo; generalmente es un topónimo en náhuatl, a excepción de la Santísima cuyo apellido es La Trinidad y de San Andresito el cual se desconoce.

Es común escuchar que cuando refieren a su lugar de pertenencia mencionan el nombre del Santo o Virgen y no el del topónimo: "soy de Santiago, soy de Santa María, soy de San Juan, de la Santísima, etc." se enuncia el nombre en nahua cuando se corre el riesgo de asociar la pertenencia con otro barrio con el que se comparta el nombre, por ejemplo: "Yo soy de Santiago Xicotenco, no de Santiago Momoxpan".

Las características de los santos también pueden ser otro indicador de diferenciación y de apego a la entidad tutelar, los habitantes comparten determinados códigos de convivencia que los hacen distinguirse entre

ellos, resalta el uso de apodos los cuales algunos hacen alusión a característica de su Santo Patrón, por ejemplo: a los del barrio de San Juan se les conoce como "los encueraditos" ya que la imagen del santo en bulto se caracteriza por solo portar una manta.

Asimismo, existen ocasiones en las que, jugando entre ellos, recurren a las características iconográficas de sus patronos para defenderse, con frases como: "aguas con el güerito acuérdate que tiene espada" o "ten cuidado conmigo o te hecho al caballo de Santiago". Este panorama, muestra la forma en que las creencias y las representaciones sobre la protección de los Santos y la Virgen posibilitan el establecimiento de fronteras simbólicas, al mimo tiempo que recubre toda la extensión del territorio del barrio, reiterando que, si bien, físicamente los límites entre barrios se desdibujan, en la cosmovisión son las entidades tutelares la que modelan el territorio del barrio.

Reflexiones finales

Se concluye que la producción del territorio del barrio, en un contexto como el de San Andrés Cholula, se encuentra en íntima relación con las expresiones de la religiosidad popular, concretamente es la cosmovisión sobre las entidades tutelares que se constituye como dispositivo simbólico que fundamenta el vínculo entre los habitantes con su Santo patrono o patrona. En este orden de ideas, se resaltó una relación de reciprocidad motivada por el contexto histórico, político, económico y social en el que se insertan los sujetos y que deriva en la configuración de un territorio que se dispone, distribuye y organiza a través de centros o nudos, redes y fronteras o mallas.

Es en este panorama se presentaron datos relativos a la cosmovisión que los sanandreseños tienen sobre las entidades tutelares de cada barrio, el papel que juegan a nivel social, la forma en que son interpretadas sus características y como se proyectan en las fiestas patronales, enfatizando en la manera en que estas concepciones cohesionan a la localidad y al mismo tiempo coadyuvan a la generación de fronteras simbólicas que permite diferenciar un barrio del otro estableciendo de forma que modelan al

territorio de cada una de estas parcialidades. En este sentido, este acercamiento etnográfico cumple con su objetivo inicial e invita a continuar explorando directrices de análisis sobre los fenómenos de la religiosidad popular.

Referencias

Báez-Jorge, Félix (1994) *La parentela de María. Cultos marianos, sincretismo e identidades nacionales en Latinoamérica*. México: Universidad Veracruzana.

Báez-Jorge, Félix (2000) *Los oficios de las diosas*. México: Universidad Veracruzana.

Báez-Jorge, Félix (2008) *Entre los naguales y los santos*. Edición corregida y aumentada, con comentarios críticos de Johanna Broda y Alessandro Lupo. México: Universidad Veracruzana.

Broda, Johanna (2001a) Introducción (pp.15-45). En Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Fondo de Cultura Económica.

Broda, Johanna (2001b) La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz: una perspectiva histórica (pp.165-237). En Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/ Fondo de Cultura Económica.

Broda, Johanna (2004) ¿Culto al maíz o a los santos? La ritualidad agrícola mesoamericana en la etnografía actual (pp. 61-81). En Johanna Broda y Catharine Good Eshelman (coordras.) ***H**istoria y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad Nacional Autónoma de México.

Broda, Johanna (2009) Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México (pp. 7-20). En Johanna Broda (coord.). *Reli-*

giosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Gámez Espinosa, Alejandra (2015) El maíz en la cosmovisión de los popolocas. Las nuevas configuraciones de una tradición cultural (pp.273-303). En Alejandra Gámez y Alfredo López Austin (coords.). *La cosmovisión mesoamericana: reflexiones, polémicas y etnografías*. México: Fondo de Cultura Económica/CM/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla/ Consejo Nacional de Humanidades, Ciencias y Tecnologías.

Giménez, Giménez (1978) *Cultura popular y religión en el Anáhuac*. México: Centro de estudios ecuménicos.

Giménez, Giménez (2007) ***Estudios sobre la cultura y las identidades sociales***. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/ Instituto Coahuilense de Cultura.

Kubler, George (1968) La traza colonial de Cholula. En *Estudios de historia colonial novohispana vol. II*. pp. 1-30 México: Universidad Nacional Autónoma de México. Recuperado a partir de: https://novohispana.historicas.unam.mx/index.php/ehn/article/view/3217

Olivera, Mercedes (1970) La importancia religiosa de Cholula. (Notas Etnográficas) (pp. 211-242). En Marquina, I. (Coord.) *Proyecto Cholula XIX*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia. Recuperado a partir de: http://www.jstor.com/stable/j.ctvt6rm5c.8

Olivera, Mercedes (1971) El Barrio de San Andrés Cholula (pp. 89-155). En Efraín Castro Morales (ed.). *Estudios y documentación de la región de Puebla-Tlaxcala. vol. 3*. México: Instituto Poblano de Antropología e Historia.

Portal Arioza, María Ana (1996) El concepto de cosmovisión desde la Antropología Mexicana Contemporánea (pp. 59-81). En ***Inventario Antropológico, Anuario de la Revista Alteridades***. México: Universidad Autónoma Metropolitana – Iztapalapa (2)

Oraciones para curar el maíz: el trabajo agrícola entre los pueblos nahuas de México

Payers for heal the corn: The agricole work between nahua peoples of Mexico

María del Carmen Macuil García[1]
Seminario de Prácticas Mágicas
de la Literatura de Tradición Oral

Dentro del sistema de creencias y en el ejercicio de la religiosidad popular de los pueblos de tradición indígena en México, las actividades realizadas alrededor del ciclo agrícola contemplan el uso de oraciones, conjuros y otros géneros líricos, o combinaciones de los mismos. En general se puede decir que hay dos momentos en los que aquellos textos orales son imprescindibles para las comunidades. Por un lado, están las composiciones empleadas regularmente al inicio del temporal, se trata de oraciones enunciadas en las celebraciones, de carácter comunitario, para pedir ceremonialmente la llegada de la lluvia. Un segundo tipo de discursos rituales están dedicados a solicitar, a veces ordenar, la retirada de la tormenta y otros fenómenos ligados; comúnmente son pronunciados en situaciones específicas en el transcurso de la caída torrencial del temporal, pues su fuerza desmedida puede dañar a los preciados productos de la tierra trabajada. Tales oraciones, géneros líricos de tradición oral, son parte tanto del acervo literario de los pueblos como de

[1] Etnóloga (ENAH), maestra y doctora en Estudios Mesoamericanos (UNAM). Dedicada al estudio de los pueblos nahuas del centro de México. Interesada en: la Antropología lingüística, Literatura tradicional, Filología náhuatl, Antropología de la salud e Historia de la medicina mexicana. Ha sido docente en la ENAH y de la Facultad de Medicina (UNAM). Miembro del Consejo Editorial de la Revista "Urdimbre y Trama" del Observatorio Intercontinental de Religiosidad Popular-UIC. Integrante del Grupo de Estudios en Tradición Sobrenatural y co-organizadora del Seminario Prácticas Mágicas de la Literatura Tradicional, ambos pertenecientes a El Colegio de San Luis. Correo: maria.macuil@colsan.edu.mx

la religiosidad que envuelve al trabajo agrícola, este escrito es la primera parte del esfuerzo para aproximarnos a su complejidad.

Otra circunstancia que nos obliga a considerar en una misma revisión ambos tipos de textos, es que, generalmente como es sabido, se dirigen al mismo conjunto de divinidades, conocidos genéricamente con el nombre de aires, pues propiciar o no el temporal son parte de los espacios y fuerzas que a ellos les competen. Los aires, como figuras sagradas, son para los pueblos las dueñas del temporal y, por ello, las encargadas del resguardo y control del agua alojada en cualquier depósito natural. El objetivo es sumar, revisar no solamente las oraciones para petición de lluvia, sino también, aquellas que interfieren en el cuidado de la siembra una vez iniciado el temporal.

Como en muchos otros casos, cada tradición cultural da formas, rasgos y nombres particulares a aquellas entidades sagradas. En este trabajo se presentan los avances del estudio a un conjunto de oraciones propias de comunidades de tradición indígena nahua de México, comenzamos con algunos textos orales de pueblos nahuas de la sierra norte de Puebla, del estado de Morelos, Guerrero y del Estado de México. Esperamos continuar sumando materiales en próximas etapas de investigación. No se exime la mínima observación a otros materiales etnográficos de semejanza enunciativa y temática, aunque correspondan a otras tradiciones culturales.

La fuerza conjunta para el trabajo agrícola: Santos, ángeles y aires

Se puede decir que los textos para la petición de lluvia son composiciones largas y en ellas se aprecia una estructura discursiva. Su organización es más o menos homogénea. Los textos suelen iniciar con fórmulas reverenciales para saludar a las figuras divinas; suele haber alguna descripción o justificación del porque se pide la lluvia; se realiza la petición como tal; se presentan las ofrendas y, finalmente las oraciones cierran con fórmulas de despedida. Puede repetirse alguna de las secuencias, ser más larga, intercalar sinónimos, pero al tratarse de textos rituales, siempre estarán acompañados de la ejecución corporal específica para la ocasión, actitu-

des y modos reservados para las actividades ceremoniales. El depósito de las ofrendas está precedido además de numerosos preparativos.

Uno de los rasgos que destaca, es el delicado tratamiento a los señores de la lluvia, muchas veces acompañados de la intervención de otras figuras divinas. Alicia Juárez distingue tres momentos clave dentro de esta etapa de la ritualidad agrícola de San Andrés de la Cal en el estado de Morelos; en general esta organización se aplica más o menos a todos los casos por ella registrados. Se inicia con el acto de persignarse, es la confirmación de estar en un lugar sagrado, se pide además "permiso" para "entrar" en el espacio sacro y es acompañado de la expresión del objetivo de la visita. Después se nombra a todos los objetos de la ofrenda, mientras éstos son depositados. Luego, se debe llamar a las entidades sagradas a consumir la ofrenda, en seguida se expresa la petición formal, el agradecimiento y la posibilidad de volver a visitar el lugar en otra ocasión (Juárez, 2010a: 187; 2015: 237).

Llama la atención la relación de respeto, a veces de mando y otras más suplicante, que los enunciantes establecen con los "señores del tiempo" (Juárez, 2010a: 186; 2010b: 178; 2015: 236-237). Así, doña Jovita de San Andrés, la especialista ritual, explica que "todos los cambios climáticos, sequías, granizadas, atrasos del temporal, y aguaviento exagerado, que se ven todos los años, son las respuestas de los Señores del tiempo por las faltas y pecados de la gente, hacia su prójimo" (Ruiz, 2001: 214). Es decir, las acciones humanas están en constante relación con la voluntad divina.

Dentro de las oraciones, la forma del llamado a los "señores aires", es particular, así como las descripciones que se hacen sobre ellos. En la oración proveniente del municipio de Coatetelco, en el mismo estado, Druzo Maldonado registra que a aquellos seres se les describe mudos y sordos (2001: 406, 407; 2005: 75-76). En otro registro de oraciones provenientes también en San Andrés de la Cal los silbidos son necesarios, este sonido particular llama al "aire" (Ruiz, 2001: 168-172; Macuil, 2018: 86). Este acto me parece una evocación del aire mismo, una forma de usar el "lenguaje" propio de los "señores aires"; ellos son sopladores, silbar es otra forma de soplar. Para doña Flavia, del pueblo de Amatlán de Quetzalcoatl,

otro pueblo del municipio morelense de Tepoztlán, dice que los "señores aires", o el viento, se oyen cuando pasan, "como cuando sopla el aire", a veces "hasta se oye que hablan", solo que uno no puede comprender las palabras que entre ellos platican. En ese sentido, el silbido del viento se asimila a la voz de la gente. En el rezo maya registrado por Ruth Gubler (2010: 102) se puede ver una expresión que mantiene la misma característica, resalto en negritas:

que reúna aquí
a los vientos de los cuatro lados:
A los vientos cristianos
los vientos, uno detrás de otro;
vientos remolinos,
vientos variados,
a quienes llamo
para que quiten
terminen de aplacarse,
mi señor.
Te llamo amorosamente
mesa aquí delante de mi sagrada mesa,
estoy soplando mi sagrada palabra
a tu santa alma

La relación con los colores también es un rasgo común en estos textos, en una oración de Hueyapan al noreste del estado morelense, se les describe colorados, blancos, amarillos, azules, negros y, de todos los colores, asimismo, el texto los describe como ángeles y serafines (Barrios, 1949: 68-69). Otros textos nahuas del norte de Puebla reconocen igualmente su capacidad para traer o incluso hacer la lluvia (Aramoni, 1990: 247), el viento que empuja o carga las nubes con agua y, en consecuencia, son "sembradores del maíz", "goteadores", "acarreadores del agua", como se les llamó entre los totonacos (Ichon, 1990: 141), por ello es posible que se hagan elotes, la facultad "que hace brotar las plantas y las hace crecer" (Aramoni, 1990: 247).

La relación con estos seres debe ser equilibrada en todo momento, y se refleja el respeto que a ellos se les tiene, parte de la ofrenda para obtener sus favores es la oración, pero principalmente son los alimentos, la alimentación de los señores del temporal también está comprometida en el trabajo agrícola de los humanos. En San Juan Tetelcingo, Guerrero, se dice que una buena temporada agrícola, es decir la cosecha "[…] será más buena cuando el olote de la semilla de siembra o el olote común y corriente sean depositados en los agujeros de las *tzicame*,"[2] es decir donde viven las hormigas rojas (Celestino, 2004: 122). Las hormigas como se ha visto están estrechamente relacionadas a los señores del temporal.

Por otro lado, es interesante que cuando se presentan las ofrendas, los comentarios dejan ver lo delicado que representa el repartir, se les dice "coman lo que puedan", "lo que no, ustedes verán" o, "ustedes verán cómo se reparten", según las peticiones en Coatetelco, Morelos (Maldonado, 2001: 406, 407; 2005: 75-76); ocurre lo mismo en las oraciones de uso terapéutico entre nahuas de Guerrero (Amith, 2011: 25-31).

Durante el crecimiento de las plantas cultivadas hay otros animales que también buscan el alimento, en Amatlán de Quetzalcóatl, Erika Román cuenta que a veces ratas, conejos o ardillas atacan el maíz tierno, "pero para llegar a la mazorca tiran toda la planta lo que ocasiona que se pierdan los frutos, entonces, lo que se hace es regar maíz alrededor de la parcela para que los animales lo coman y ya no tiren las plantas" (Román, 2013: 113). Con esta acción también la rata come, hay que darle de comer también, pues

> "cuando andaba la rata rascando la hoja no come la hoja sino el maicito y como está suavecito pues se lo come bien y ya acaba con toda la mata, entonces lo que hacía era ir a regar maicito por dondequiera y lo anda juntando la rata, y ya deja de estar rascando al maíz, decía (mi papá) está comiendo la rata ve y échale maíz y andábamos regando el maicito, porque luego vienen desde lejos y ellos buscan hasta donde

[2] Forma plural del vocablo *tzicatl*, "hormiga grande y ponzoñosa que pica" (Molina; 2008, II: 152v); también puede ser "hormiga grande y venenosa", de acuerdo con el diccionario de Wimmer: http://sites.estvideo.net/malinal/nahuatl.page.html

> haya una siembra entonces hay que regarle por donde quiera, lo ven lo juntan, se van y dejan de estar rascando el maíz" (Román, 2013: 113).

En cambio, en San Juan Tetelcingo, Guerrero, es común buscar a las hormigas arrieras o "tzonteme o zontetas", también a las rojas "tzicame o azcame" por la misma razón que en Amatlán, éstas "se comen los pequeños 'cigarritos' de la planta del maíz". Pero en San Juan se les "enyerba", se les envenena con la "planta comúnmente llamada pahtle, 'yerba', que temporalmente se vendía por manojos en el mercado de Iguala, hasta hace apenas unos años. Ésta, molida con piloncillo y maíz tostado, en forma de pinole, servía para envenenar a esas hormigas" (Celestino, 2004: 133). Nótese como se usa también maíz para el remedio.

Como entidades "aires" o relacionadas con los señores del temporal, las hormigas pueden recibir una ofrenda de alimento, pero en el momento adecuado, esta condición cambia cuando ya el maíz está creciendo y por ello debe ser cuidado.

Un rasgo que los rezos apuntan es la manera en que se mueven los "aires", los movimientos giratorios y las corrientes más o menos lineales. En uno de los textos de la sierra poblana (Lupo, 1995: 233-243) se le dice a los rayos que vayan a girar "con su fuerza", es decir el rayo o viento en su forma de remolino podrán "atrapar" el agua para la lluvia; además se les pide que con sus alas la lleven sobre el campo:

Xichualmalacachotih ica namotapetanilot. 75
Vengan a girar con su relámpago.
Xichualmalacachotih ica namofuerzas.
Vengan a girar con sus fuerzas.
Xichualcuican nat ica namoahtapalhuan.
Traigan el agua con sus alas.

Mah namechmacacan ica namoahtapal.
Que se la den con su ala (de ustedes).

Mah namechmacacan ica namoahtapal,
Que se la den con su ala (de ustedes).
Itech namoahtapal xichualcuican. 145
Tráiganla sobre su ala.
Huan ximotzetzeloquih ne campa tomila,
Y sacúdanse allá donde está nuestra milpa.

Se puede observar una asociación entre el rayo, el remolino, el relámpago y las alas. La imagen de las frases puede simular a un ave que mojada, se sacude, y al hacerlo, suelta el agua que trae en su cuerpo, pero sobre todo en sus alas. En Amatlán, Román registró que, durante la petición de lluvia, las velas encendidas deben girarse 360º antes de ser finalmente colocadas como ofrenda (2017: 208). En este caso, al parecer, la expresión precisa del giro para atrapar el agua,[3] sino en la ejecución material donde el efecto deseado se evoca.

Aunque el remolino es una forma característica de los "aires", el paso corriente es otro. En un pueblo vecino a Zitlala, Acatlán, Guerrero, la petición de lluvias, del 2 de mayo, incluye la participación de danzas, entre ellas la danza de los *ehecame,* los vientos, ellos "recorren las calles y se presentan ante las autoridades." Los danzantes portan un tambor hecho de madera, el *Teponaztle,* y un tronco pintado con colores que aluden al maíz. Luego de entregar el tambor al comisario, él da tres golpes, con ello se inicia la petición de lluvia. "Después de esta ceremonia visitan las cruces protectoras, ante las cuales ponen velas y flores, todo ello desplazándose muy rápido para, finalmente, volver a la casa del dirigente de la danza para guardar el *teponaztle*" (Medina, 2008: 197).

La presencia del instrumento musical, como se ve, es fundamental en la petición del buen temporal en el pueblo de Acatlán, es después de ha-

[3] Desconozco el "canto" que debe enunciarse, la autora no lo presenta. Tampoco he tenido oportunidad de conocer al señor Norberto Flores Corrales, granicero que afirma Román es reconocido en la comunidad como tal. Desafortunadamente no he tenido noticias al respecto por parte de las personas del pueblo que he visitado desde 2004. Ha sido diferente en el caso de doña Flavia, que he podido confirmar que dentro y fuera de Amatlán es conocida su labor como curandera.

cerlo sonar, que se da inicio a la petición de lluvia. Asociado al tambor está el movimiento veloz de los danzantes, el cual recuerda a las corrientes de "aire", sobre todo antes de la caída de la lluvia, pues se dice que el viento sopla y corre fuerte. La danza evoca entonces a los "señores aires" que resueltos viajan para traer la lluvia que necesita el cultivo del maíz.

En los relatos del Tepozteco comunes en Morelos y aún en otras regiones hacia el Centro de México, uno de los desplazamientos de él como "señor del aire", además del remolino, es su forma en corriente (Macuil, 2012: 87-88). Como señor e hijo del aire, construyó lagos y barrancas, además de "componer" los cerros del norte de Morelos (Macuil, 2012: 94-96). Los relatos también narran en una de sus secuencias que, este personaje roba un teponaztle, el instrumento al ser muy preciado, desata una intensa persecución para recuperarlo sin éxito, el Tepozteco nunca lo devuelve (Macuil, 2012: 92). En la oración de Coatetelco, de hecho, se llama a los "aires" que se encuentran en el Tepozteco para propiciar la lluvia, pues es él quien también la tiene. Hay una relación muy cercana entre el *teponaztli* y los efectos del "aire", él mismo está henchido de viento, quizá por ello atrae el temporal que permite la fecundación y regeneración de los cultivos en la tierra.[4] Cuando el "aire" contenido en su interior es puesto en movimiento, tras el golpeteo, tras hacerlo sonar, se da inicio a la llegada de las lluvias.

En San Andrés de la Cal, Morelos, la especialista doña Jovita explica que en sueño los "aires" le comunican la respuesta después de haber hecho la petición del temporal, parte de tal comunicación es que los señores la maltratan, ella explica: "mire, las mañanas amanezco hinchada de la cara, de los pies, de las manos" (Huicochea, 2003: 255). El contacto con estas entidades tiene diversos efectos en la salud, uno de ellos, es precisamente la hinchazón. Al paso de los días, le dan "la razón" y comienza

[4] Para Carlos Barona (2018: 316-317), de acuerdo a su investigación doctoral acerca de los léxicos corporales en la lengua náhuatl del siglo XVI, hay nociones relacionadas con el tamaño y cantidad por hinchamiento que presentan la raíz *"Tep"*. Entre los ejemplos que sugiere están *teponacihui,* "inflar, inflarse"; *teponahuacihui,* "hidropesía"; *teponazoa,* "crecer y aumentarse mucho alguna cosa, hincharse"; *tepolacti,* "aquel que se ahoga, sumergir a alguien en el agua"; *tepontli,* "chinche pequeña". Ello ayudaría a comprender el vocablo teponaztli y la importancia mencionada.

a recuperarse. Los "aires" entonces no se quedan para enfermarla, ello se debe a que doña Jovita no es cualquier persona de la comunidad, la hinchazón solo es parte del trato que ella como especialista del temporal mantiene con ellos; así su "cuerpo" comparte, aunque temporalmente, relación análoga con el "cuerpo" del teponaztle. La especialista dice que estos "aires", no suelen vivir en un solo lugar o cueva, se mueven de un sitio a otro con el viento, algunos pueden vivir en un solo lugar, barranca o en alguna cueva, pero hay barrancas que por el agua que tienen, el agua los mantiene en movimiento (Ruiz, 2001: 215).

La fuerza de llamar y contener

En un estudio comparativo Iwaniszewski escribió que en "México como en Europa las estrategias para controlar el granizo, las tempestades y los torbellinos de viento han sido un fenómeno muy popular capaz de sobrevivir los procesos de la cristianización" (2001: 392). Pero, por otro lado, el paso de la colonia en México dio lugar a que ciertas figuras y acciones encontraron cabida entre la gente, por ejemplo, hacía 1880, la señora Dolores Rivera contó en la ciudad de Puebla, sobre algunas prácticas que la gente hacía en el cercano pueblo de Atlixco. Ante la amenaza de una tormenta, el cura se dirigía a la cúpula de la iglesia, se inclinaba y colocaba la coronilla sobre el piso, con tal acción, la tormenta se disipaba. Otras personas quemaban incienso con el mismo objetivo. Y para 1950 en el pueblo de San Martín Tepeaca, también en Puebla, se decía que, para enfrentar a las tempestades, igualmente el párroco "las conjura" y se toca la campana mayor (Mendoza y Mendoza, 1991: 461). Todavía para la década de los 70's en el pueblo de Huejotzingo, la gente también quemaba las palmas del día Domingo de Ramos para "espantar el agua", ello se acompañaba de la "súplica" a San Francisco de Asís.[5]

En España eran precisamente los sacerdotes quienes podían realizar funciones de defensa ante el temporal, lo anterior significa que había un control y vigilancia constante de la Iglesia Católica al respecto. Aquellos

[5] Entrevista realizada en Huejotzingo, Puebla, diciembre de 2014.

curas además cobraban por dicha actividad conocida como "conjurar nublos", es decir, alejar específicamente la tormenta o el granizo. Así, hay registros de su participación en el año 1462 en Zaragoza. Ahora bien, parte del control de la Iglesia consistía en especificar cuáles serían las palabras y actos a realizar dentro de estas prácticas, hubo más de un libro para tal efecto, aunque rápidamente se supo de textos apócrifos (Luna, 2016: 57-59). Entre las acciones que estaban permitidas además de rezar, era el tocar las campanas:

> se aconsejaba rezar de rodillas ante el Santísimo Sacramento y pedir e implorar la misericordia de Dios. En algunos casos se recomendaba al cura ponerse el sobrepelliz y la estola y, posteriormente, llevar una cruz y agua bendita al conjuratorio para ahí hacer el pedimento; pero en caso de que la tempestad llegase antes se podía hacer dicho conjuro en la puerta de la iglesia o en otro lugar. (Luna, 2016: 58).

Se pensaba que el sonido de las campanas era efectivo contra la tempestad, éste protegía el lugar donde se oyera su particular sonido. Y aunque en los conjuratorios o torres adosadas a las iglesias, eran sitios "recomendados" para conjurar el granizo, también se utilizaban para pedir lluvia (Luna, 2016: 58-59). Así se hace constar en varios registros en la región de Navarra.[6]

Un de los textos que difundía la Iglesia para conjurar los nublos era el siguiente Salmo número 147[7] en el *Ritual Romano* (1617: 317), "exorcismo

[6] José Javier Azanza escribe que a veces las torres servían para este fin, "utilizando por lo general el propio piso del campanario, con ventanas abiertas a todas las orientaciones y tocando las campanas, hasta que el "nublado había pasado". En 1602 se afirmó "que el campanario que debía construirse en la parroquia de Úcar también servirá para conjuradero". Para 1667 menciona, que cuando "amenacaba piedra por los muchos truenos, relámpagos, rebolución de aires y prebalecer del cierzo", así la gente conjuró en "distintos puntos de la iglesia" mientras otros "subieron a la torre a tocar las campanas como lo hacen en semejantes ocasiones". En 1688 se "conjuraba un nublado desde la torre de la parroquia de Larrión, y en 1690 se hacía lo propio desde la torre del Rosario de Corella. Otra localidad navarra en la que se tocaban las campanas para alejar los nublados era Obanos, y lo mismo sucedía en las villas guipuzcoanas de Oyón y Vidania, pertenecientes en este momento al obispado de Pamplona" (Azanza, 1998: 337).

[7] En el trabajo de Luna, de donde tomo la traducción del latín a español, el Salmo se ubica con el número 47.

específico para alejar la tempestad", en el cual la enunciación, el rezo, recurría también a la "aspersión de agua bendita":

> Glorifica el Señor, Jerusalén; Alaba tu Dios, Sión, porque [Dios] ha reforzado la cerradura de tus puertas; en ti ha bendecido tus hijos; ha llevado la paz en tus límites y te sacia con la flor del cereal; manda sobre la tierra su palabra y su mensaje corre veloz; hace caer la nieve como lana, como polvo esparce el rocío; hace caer el granizo como migas; ¿de frente a su hielo quién resiste? Manda su palabra y se derrite [hace soplar el viento y fluyen las aguas] Porque anuncia su palabra a Jacobo, sus leyes y sus decretos a Israel; No ha hecho así con otros pueblos, no ha manifestado sus leyes a otros. Gloria al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo. (Luna, 2016: 60).

En el texto sobresale la acción de la palabra, la fuerza que ella posee, el recurso de la interrogación para exaltar las cualidades divinas, así como la acción de soplar el viento. Estos tres rasgos que describen acciones y habilidades tan puntuales, me parecen significativos en el desarrollo de todo el "exorcismo".

Mientras que en la edición del párroco Antonio Gascón de 1750 en Pamplona, dedicada también a exorcismos contra las tormentas y vientos, se halla otro ejemplo de la liturgia propuesta por la Iglesia para tales acciones, y entre las frases que se encuentran quiero señalar por ahora una. Dentro de una conjuración, hay una invocación a los tres clavos que perforaron las manos y pies de Jesús, se utiliza es específico para enviar vientos y granizos (1750: 14). Recordemos que, en uno de los pueblos de Tepoztlán, en San Andrés de la Cal se recurre también a la imagen de los tres clavos de Cristo, a las manos y pies sangrantes a causa de la crucifixión (Ruiz, 2001: 170-171). La principal diferencia es el uso contextual de la enunciación al que ahora pertenece, la imagen de dichos clavos se ha sumado a otro conjunto de estrofas y frases, todas ellas hechas para la petición de lluvia, no para evitar el viento y granizo.

Es sabido que las prácticas religiosas a menudo se alejan del discurso dictado por las instituciones, así, en el territorio español hubo entre

los libros oficiales por la Iglesia Católica para luchar contra las nubes, vientos y granizo, otras publicaciones que no habían sido autorizados por la Iglesia. En el siglo XVI se dio a conocer una versión publicada en la obra de Martín de Arlés y Andosilla, "teólogo y canónigo de la catedral de Pamplona, Navarra," quien encontró "durante una visita a su diócesis, un libro que contenía" una invocación que decía:

> Te conjuro, te ato por Aelim, por Olim y por Saboan, por Elion por Adonay, por Alleluya, por tantos, por Archabulón, por Tetragrámmaton, por el mar, por el mundo, por las piernas, por las tibias […] Pero estáis sujetos y atados por estos santos nombres de Dios […] Te conjuro a ti Sabella que posees cara de mujer y riñones de pez, que tienes la cabeza en las nubes y los pies en el mar, llevas en brazos a los siete viento, y andas en los demonios. Te conjuro, Sabella, por estos nombres, por Ballestaco, por Ariona, y os conjuro a vosotros conductores de los vientos, por Dios Padre: Sabella, Sabella alta y excelsa, vientos fuertes contra ellas [las nubes] que las haga salir de nuestro lugar. (Félix-Tomás en Luna, 2016: 59).

Es de notar que la enunciación de todo el texto mantiene la forma lírica del conjuro. Aparecen una serie de seres que van a sujetar y atar a "Sabella" y a sus conductores del viento. Y también aquí aparecen dos nombres particulares —señalados en negritas—, éstos fueron hallados etnográficamente asociados a Dios en un texto reciente de Tepoztlán, Morelos:

> Dios omnipotente, quien cómo Dios,
>
> Agio satanatos
>
> Alfa omega, soter tegrama principio y fin (Macuil, 2007: 62).

Es interesante contrastar que, para ese caso, tanto la figura de "Adonay" como la de "Tetragrámaton" son utilizados por la curandera para enfrentar efectos de enfermedad por la presencia de los "aires", es decir, cuando han causado males, no a los cultivos, sino a las personas. Es sabi-

do que la importancia de los aires no se limita al ciclo agrícola, sino que también está presente en el sistema médico de las comunidades, siendo las mismas figuras actuando en distintos, pero relacionados, campos de acción. Ya tendremos ocasión de presentar algunas reflexiones al respecto en otro escrito.

De acuerdo a Ana Karen Luna hubo varios casos en que los sacerdotes recurrían a conjuros no reconocidos por la Iglesia. Un ejemplo fue el proceso de Diego Sánchez, de la "parroquia de Calamocha, provincia de Zaragoza, quien en 1497 fue juzgado por judaizante y conjurador de nublos", dentro de los testimonios se indicó que el sacerdote conjuraba "con setenta y dos nombres que tenía Jesu Christo los echava [los nublos], y dezia Adonay y otros nombres y dezia otros nombresen ebrayco" (Luna, 2016: 59).

Otra figura desatacada dentro de estas prácticas, además de Adonay, es Santa Bárbara. Se le conoce como una virgen mártir del siglo III d.C., se le llamó la "patrona de los truenos y rayos", pues después de haber sido decapitada por su propio padre, éste murió por la fuerza de un rayo que cayó del cielo (Luna, 2016: 57). En el citado texto del padre Gascón es igualmente llamada en diversas ocasiones, no solo en el texto contra vientos y tempestades, también en la letanía final (1750: 12-13, 21). La enunciación de esta Santa permanece al menos en cuanto a la forma, aparece en los dos textos de la sierra de Texcoco en el Estado de México (Lorente, 2006: 174-175), a quién se le pide ayuda para librar a la milpa del ataque de los *ahuaques*. Juárez al respecto apunta que "siguiendo el calendario agrícola mesoamericano, en el que las estaciones están marcadas por la época de secas y la época de lluvias, los santos se podrían dividir en 'propiciadores' y 'controladores' de agua", es decir, algunos están asociados a las solicitudes el agua, como "san Juan, mientras que, para controlar el clima, una de las más socorridas es santa Bárbara" (2015: 156). Aquí un ejemplo citado por la autora de un rezo a esta Virgen (Vargas en Juárez, 2015: 155-156, 335):

Dulce Santa Barbarita
quemo esta palma bendita

para que tú nos protejas,
San Cristóbal, San Isidro,
el niño Dios y la Virgen,
el Dios de las tempestades,
porque se acaben mis males,
no se queden mis cosechas,
me salga todo a derechas
y por ser siempre bendecido;
esté mi hogar tan querido
a salvo de tempestades.
No se inunden mis potreros,
no se borren los caminos...
Del fuego del cielo, líbranos, Señor,
de tu ira que truena, líbranos, Señor
de la luz que deslumbra, líbranos, Señor,
del agua, del fuego, líbranos, Señor,
del rayo y de la centella, líbranos, doncella.
Centella que culebreas, no me veas,
rayo que mata derecho

También se conocen otros registros de su llamado en el estado de Puebla. En los pueblos de Cholula (1860, 1910), Tehuacán (1880, 1890), San Martín Caltenco (1875), Tepeaca (1900), Tecamachalco (1910), y San Martín Texmelucan (1900), se enunciaban varias frases a dicha Santa con la misma finalidad. Una persona comentó que en los Pueblos de Indios se "quitaban los calzones" y los "aventaban a las nubes", mientras que en otras partes quemaban "muchos cohetes" (Mendoza y Mendoza, 1991: 462).

Sobre San Juan, precisamente en la ciudad de Puebla, se halla un texto fechado para 1882, en contraste, el uso de la oración era usado para contrarrestar la tempestad:

Lo mismo escuchó San Juan
a animales misteriosos
que lo entonaban gozosos
al compás de un ademán;
otros, sin sentir afán,
pena, cansancio y quebranto
debían: ¡Ángeles y Serafines
dicen Santo, Santo, Santo! (Mendoza y Mendoza, 1991: 461).

En las oraciones para pedir lluvia entre los nahuas de la sierra poblana también se llama efectivamente a San Juan Bautista para tal efecto (Lupo, 1995: 233-243, 253).

En las oraciones de Tepoztlán, de doña Flavia, suelen invocarse, en listado, a distintos Santos, destaca el llamado de un par, son conocidos como los Santos varones cuates "Gildardo y Meldardo". Estos Santos, como su nombre lo indica, son gemelos y, esta condición les da un lugar preponderante para enfrentar enfermedades causadas por los "aires" en general, pero sobre todo por los "aires gemelos" o "aires cuates", espíritus "que siempre andan juntos" explica doña Flavia. Llamarlos es una forma de equilibrar condiciones, enfrentar a los "aires cuates" con otro par de gemelos.

Resulta que, San Gildardo, o Godard en francés, fue obispo de Rouen por 50 años. Fue uno de los obispos que asistió al primer Concilio de la ciudad de Orleans en 511 (Butler, 1821: 127; Croisset, 1847: 132). San Medardo es un Santo de origen merovingio, al parecer nació en el año 457 y murió el 8 de junio de 560.[8] Fue consagrado obispo de la ciudad de Vermand hacia el año 548, pero más tarde él mismo tomó la decisión de cambiar la "silla episcopal" a la ciudad de Noyon (Bérault-Bercastel, 1852: 109; Butler, 1821: 121, 123; Croisset, 1847: 132, 134). Un hecho particular ocurrió durante su niñez. Según la tradición popular, durante una tormenta el niño fue protegido por las alas abiertas de un águila de

[8] Bérault-Bercastel da otra fecha para su nacimiento, en 456 (1852: 108).

gran tamaño. Debido a lo anterior se le representa con esta ave volando encima de él; también se le representaba con la boca entreabierta, dejando ver sus dientes, pues se le invocaba contra el dolor de muelas. También fue reconocido como "patrón de los labradores por el tiempo que propicia y por las cosechas"[9] (Úzquiza, 2012: 189-190). Al respecto el *Brewer's Dictionary* insiste en tal creencia, pues "cuando llueve [el día] de San Medardo, llueve cuarenta días después", debido al mencionado evento de su infancia, la protección de aquella águila le permitió permanecer seco mientras que el resto se mojaba por la lluvia, debido a ello "fue denominado maestro de la lluvia" (¿1945?: 601). [10]

La historia de estos Santos es peculiar, ambos son celebrados el 8 de junio, y fueron obispos en el transcurso del siglo VI en Francia. Son considerados hermanos porque en un "mismo dia nacieron, en un mismo dia fueron consagrados obispos, y en un mismo dia tambien murieron y se fueron juntos á gozar de Dios" (Croisset, 1847: 132, 136). No obstante, Bérault-Bercastel sobre San Gildardo, escribe que no hay

> seguridad de ningún modo que fuese hermano de san Medardo, como han dicho algunos; y mucho menos que los dos naciesen y fuesen ordenados y muertos en un mismo día. Por lo menos, es indubitable que si fueron ordenados en un mismo día, no fue en un mismo año; pues Sofronio obispo de Vormandois, asistió con san Gildardo a este concilio de Orleans, que fue el primero, y san Medardo fue sucesor inmediato de san Sofronio. (1852: 77)

Butler también comenta que no se sabe si es cierto que fueron hermanos. San Gildardo fue originalmente enterrado en Rouen en la Iglesia de Santa María, que desde entonces es llamada de San Gildardo. Sin embargo, el autor menciona que, durante las invasiones Normandas a la región,

[9] Úzquiza anota que San Suituno, obispo de Winchester, es el "Medardo inglés", se le representa "bajo un chaparrón" y se le apodó el "llovedor", pues cuando la lluvia comienza el día de su fiesta, el 2 de julio, ésta no se detiene por 40 días (2012: 209).

[10] Originalmente: "Quand il pleut à la Saint-Médard, Il pleut quarante jours plus tard" y, "he was termed maître de la pluie", respectivamente, la propuesta de traducción es mía.

los restos de San Gildardo fueron trasladado a Soissons, en la iglesia de San Medardo (Butler, 1821: 127). Esta situación pudo haber ayudado a desarrollar la hermandad entre ambos a Santos.

Dos rasgos de estos Santos parecen haber llegado en algún momento a la tradición cultural de doña Flavia, son hermanos gemelos y al menos uno de ellos, fue reconocido "maestro de la lluvia". No tengo más datos para conocer el camino que esta devoción siguió desde la edad media francesa hasta el presente en Tepoztlán, Morelos, pero sin duda estas cualidades fueron resignificadas y ocupan un lugar importante en el sistema de creencias, su figura dual está ligada a los "señores aires". Hoy se les concibe como sombras, es decir, espíritus de Santos, lo cual los asemeja a la condición de aires en el pueblo morelense. Se les invoca, se les llama para contener la fuerza de los aires.

La preocupación de "cortar" o detener la presencia descomunal de los aires en la tormenta se atestigua incluso en los textos cuyo principal objetivo es precisamente llamar al agua. Se pueden observar que en algunas estrofas hay versos dedicados a desviar o prevenir los efectos negativos del temporal (Ichon, 1990: 141-142). En otro texto nahua de Guerrero se dice hacia el final de la oración (Serafino, 2015: 244):

> ay nosenkaueyitajtsi amo san nankiyejyekatlajkaliskej tonakayotl siuatsintli, *ahí mi Padre Grande no nada más ustedes vayan a destruir con el viento a nuestra carne de mujer (maíz),*
>
> amo nankiyejyekatemotlaskej, yexoyekatsintli, tonakayosiuatsintli, *no ustedes le vayan a apedrear con aire, al ejotito (jilotito), a la carne de mujer (maíz),*
>
> ayojkiliatsintli, amo ipan nancholojtikisaskej, nankixamanijtijkisaskej, *a la planta de calabaza, no vayan a pasar a pisarles, la vayan a pasar a remoler*

No puede olvidarse la contingencia que la lluvia conlleva, llamar al temporal puede a veces, establecer las condiciones contrarias a las de-

seadas. Parece haber una delicada frontera entre la abundancia y la catástrofe, es decir, en la acumulación de agua tras el inicio del temporal. Observar detenidamente ello, es lo que permite la conservación de los sembradíos, así se asegura finalmente la manutención de las familias. En Petlacala, Guerrero unos versos piden paralelamente:

> Que los vientos no arranquen
> Las semillas sembradas y que los vientos
> buenos traigan mucho agua y no la alejen
> (Oettinger y Parsons, 1982: 381).

En ocasiones se quiere detener la lluvia o el granizo porque también puede inundar calles o hacerlas peligrosas e impide la salida de las personas de sus casas. En Tepoztlán, doña Flavia decide "cortar" la fuerza del granizo o de la lluvia por ello. La especialista me ha explicado que su suegro le enseñó a "cortar granizo", que lo ha realizado en varias ocasiones y que siempre le ha funcionado bien, siempre se detiene después de terminado el ritual. Doña Flavia generalmente prepara un cuchillo grande o un machete con el que comienza a rezar una petición de mando, no obstante, ésta siempre debe ser pronunciada con fe y también debe ser dirigida a Dios. Conforme se realiza la ejecución, la curandera utiliza "su arma", con fuerza toma el mango y "corta" la tormenta, es decir, doña Flavia mueve con fuerza el machete en dirección opuesta a la caída de la tempestad. El filo del arma corta el movimiento propio del granizo. El uso es semejante a otros procedimientos terapéuticos, como cuando realiza la limpia de casas donde se busca "cortar el mal" instalado en el lugar, el cual afecta directamente al paciente y a su la familia.

Una última característica hay que anotar aquí. En las prácticas que arriba refiero para defender a los cultivos, además de tocar las campanas, quemar alguna planta o incienso, utilizar algún arma para cortar, y la negociación, es importante evocar formas particulares de la fuerza misma de los "aires". De forma muy semejante a los tratamientos donde el "aire"

como enfermedad o, la sombra del paciente debe ser "envuelta", "rodeada" o "atada" para restablecer la salud de la persona, aparece aquí la misma función básica de atrapar y encerrar con giros a la tormenta.[11] Hay de hecho noticia de esta técnica en 1761 en el pueblo de Yautepec, hoy estado de Morelos, que fue realizada por un "granicero" llamado Antonio Pérez, aparentemente indio originario del pueblo de Ecatzingo. Antonio, además de curandero y "sacerdote", se declaró "conjurador del granizo". Narró que en una

> ocasión viendo que andaba mucho aire siguió el rastro y habiendo hallado de donde salía puso en el agujero tres cruces y regañando muy enfurecido amarró las ramas que allí había, echó sus bendiciones y encerró el aire y le mandó que no saliera, y que todavía lo cree porque no ha habido más aire. Que en el cerro que llaman Montenegro puso otras tres cruces para espantar el granizo porque siempre sale de allí (Luna, 2016: 77).

En 1769 otro especialista fue registrado en Mixquic. Manuel Gutiérrez, "catalogado como lobo y natural del pueblo de Amecameca", aunque se describe que Manuel solo hablaba náhuatl. Se dice que cuando aparecía la tormenta se iba donde los linderos del pueblo, entonces comenzaba a hacer señas y hablar en "mexicano", incomprensible para quienes lo vieron, luego se quitó las bragas y "dando vueltas sobre ellos y después mostrando deshonestamente sus carnes hacia las nubes" es como enfrentaba al temporal. Pero también se le vio "dando vueltas alrededor con un bocado, que el común entre los indios llamarse Piciete compuesto de pa-

[11] La acción de contener con el gesto de rodear tampoco era desconocida en el viejo mundo, al menos así lo sugiere la obra contra las tempestades del ya mencionado párroco Gascón en 1750. En alguna parte del texto se hace la petición de la intervención expresa de "Dios Padre, Dios Hijo y Dios Espíritu Santo", se les solicita cercar o rodear a las nubes, petición precedida además de esparcir agua bendita (1750: 37-38). La acción solicitada recuerda a la acción de atrapar, de encerrar, es finalmente una manera de contener la fuerza a veces nociva de las nubes. Considero que tal semejanza es ejemplo de una preocupación común entre quienes se dedican al campo, una respuesta común más allá de las fronteras geográficas, históricas y culturales, se busca sobrellevar la contingencia del temporal. El deseo en cualquier caso es contener la tormenta, evitar los daños que amenazan los cultivos, sea de maíz o de trigo.

los menudos de tabaco y cal, y con él metido en la boca da dichas vueltas escupiendo en contorno para espantar los aguaceros" (Luna, 2016: 78).

Para 1920, pero en el pueblo de Cholula en Puebla, se menciona el trabajo que ciertos individuos hacían para "conjurar tempestades", eran conocidos con el nombre de "arriadores de la lluvia"[12] pues tenían dicha facultad sobre el granizo y la tormenta. Solían formar un grupo y celebraban la fiesta de la Santa Cruz el día tres de mayo en una barranca y, en una cueva era donde se reunían para realizar sus "invocaciones". Cuando venía una tormenta, estaban obligados a ir a la sementera para trazar un círculo para enunciar sus "conjuraciones"; se decía que "todo lo que queda dentro del c[í]rculo y el hombre mismo no se moja, todo está perfectamente seco por el poder que posee" (Mendoza y Mendoza, 1991: 460). En este ejemplo se aprecia tal acción de rodear y encerrar, en ese caso no a las nubes o tormenta sino, lo que quiere protegerse del agua, pues el principio es el mismo.

En el pueblo de Amatlán en Tepoztlán, la acción de rodear también puede utilizarse para proteger al cultivo. Una familia durante "la segunda laboreada o segunda mano", que se efectúa "cuando la milpa ha alcanzado la altura de un metro", debe "realizar el aporque, que consiste en formar montículos de tierra alrededor de las matas para evitar que el aire o la lluvia las derribe" (Román, 2013: 115), esta sencilla técnica es otra forma de rodear y así proteger al maíz, el hecho de "encerrar" es básicamente el mismo, la función también, se trata de alejar de, separar una condición de otra.

Nota final

Por ahora se han anotado algunas reflexiones a partir de revisar algunas oraciones dedicadas a la petición de lluvia como aquellas, las menos, dedicadas a detener la fuerza del temporal. Es posible que las primeras ha-

[12] Otros nombres que registran los autores son "ahuyentadores de granizo", "quiapeque", "cuidadores de agua", "cuidadores del cielo", "atajadores del agua o del granizo", "quiapes". La mención de que debían amenazar a las nubes con los calzones es además frecuente (Mendoza y Mendoza, 1991: 460-461).

yan recibido mayor atención por los estudiosos del tema y falte aún mucho por observar y registrar sobre las segundas. Por mi parte, este escrito es parte de los resultados de una investigación en curso.

La emergencia del culto cristológico en el paraje de las cuevas de Chalma. (Primeros acercamientos)

The Emergence of Christological Worship in the area of the caves of Chalma. (First approaches)

Magdalena Pacheco Regules[1]

Resumen

En el presente escrito realizamos los primeros acercamientos al origen y desarrollo del culto cristológico en el paraje de las cuevas de Chalma, hechos que tuvieron lugar a partir de la séptima década del siglo XVI, con el reconocimiento del paraje de Chalma como eremitorio, hasta el año 1658, cuando ocurrió el deceso del primero morador del yermo, el ermitaño y fraile lego Bartolomé de Jesús María. El papel de este ermitaño, y posterior fraile lego, fue decisivo en la emergencia y desarrollo del culto cristológico, logró captar la atención de fieles novohispanos de importantes regiones del Arzobispado de México,

Abstract

In this paper we make the first approaches to the origin and development of the Christological cult in the place of the caves of Chalma, events that took place from the seventh decade of the sixteenth century, with the recognition of the place of Chalma as a hermitage, until the year 1658, when the death of the first inhabitant of the wasteland occurred. the hermit and lay friar Bartolomé de Jesús María. The role of this hermit, and later lay friar, was decisive in the emergence and development of Christological worship, he managed to capture the attention of the New Spanish faithful from

[1] Magdalena Pacheco Regules. Doctorante en Historia por la Universidad Iberoamericana. Catedrática de tiempo completo en la Universidad Autónoma del Estado de México, en la Facultad de Humanidades Licenciatura en Historia. Principales líneas de investigación: Cosmovisiones e identidades del Antiguo Régimen a las expresiones contemporáneas, transgresiones novohispanas, el santuario de Chalma en el siglo XVII. Correo electrónico: magdalenapr1@hotmail.com

fundamentalmente de la Ciudad de México y los valles de Toluca y Cuernavaca, como veremos en el presente escrito.

important regions of the Archbishopric of Mexico, mainly from Mexico City and the valleys of Toluca and Cuernavaca, as we will see in this writing.

Palabras clave

Representación, simbolismo, paraje de las cuevas, eremitorio, yermo, santuario, devoción,

Keywords

Representation, symbolism, place of the caves, hermitage, wasteland, sanctuary, devotion,

[…] no he visto cosa más devota, ni más amena, ni digna de verse, que el sitio de las cuevas; ni más para ser visitado que el Santuario de Cristo Crucificado. Me pareció el paraje por lo retirado desierto de la Tebaida; el puesto por lo venerable, habitación de Dios, y puerta para el Cielo.[2]

Francisco de Florencia

Uno de los principales santuarios católicos del México actual se localiza al suroeste del Estado de México, concretamente en el municipio de Malinalco, es el recinto cristológico conocido actualmente como santuario del Señor de Chalma,[3] lugar donde se rinde culto a la sagrada imagen del nazareno crucificado, ubicado en la localidad del mismo nombre. A este recinto acuden a lo largo del año cantidades ingentes de peregrinos de distintos estados de la República Mexicana y de

[2] Francisco de Florencia. *Descripción histórica y moral del yermo de san Miguel de las Cuevas en el reino de Nueva España, e invención de la milagrosa imagen de Cristo Nuestro Señor crucificado, que se venera en ellas. Con un breve compendio de la admirable vida del venerable anacoreta fray Bartolomé de Jesús María; y algunas noticias del santo fray Juan de san Joseph su compañero.* [Prólogo, notas y edición Fr. Roberto Jaramillo Escutia OSA]. (Tlalpan: Profesorium Agustinianum, 2017), 66. En la edición actualizada de quien fuera el cronista de la orden, fray Roberto Jaramillo Escutia OSA (+), se agregó al inicio del título: *Crónica de Chalma.* En lo sucesivo se abreviará el título del impreso de Francisco de Florencia, utilizaremos únicamente el termino *Descripción.*

[3] *Ibid.*,112. En el capítulo IX de la *Descripción*, Francisco de Florencia menciona que el santuario, al momento de su visita, era conocido como santuario del Santo Crucifijo de Chalma. En sus orígenes, el lugar era una pequeña ermita denominada yermo.

la Ciudad de México, [4] de manera especial en tiempos previos a la semana santa, los días que comprende la semana mayor y un par de semanas después. De acuerdo con quien fuera rector del santuario, el reverendo fraile agustino Abel Torres Torres OSA, aproximadamente a lo largo del año un millón y medio de peregrinos y devotos visitan el santuario.[5] Esta situación lo coloca actualmente como el segundo recinto en importancia devocional de los católicos del país, después del santuario mariano de Guadalupe en la Ciudad de México.

Las manifestaciones devocionales de peregrinos y devotos visibles hoy en día en el santuario nos dieron las pautas para elaborar la presente propuesta, la cual parte de la siguiente interrogante: ¿En qué momento y bajo qué circunstancias dio inicio la devoción al Cristo en el paraje de las cuevas de Chalma? Hasta el momento nuestras pesquisas nos han permitido identificar que la deferencia devocional de peregrinos y devotos al Cristo de Chalma se originó en el lapso comprendido entre la tercera y la quinta década del siglo XVII, cuando en el lugar era una ermita a la que se le denominaba yermo, la cual se encontraba en el paraje de las cuevas de Chalma siendo custodiada por los ermitaños y frailes legos Bartolomé de Jesús María y Juan de San Joseph;[6] sin embargo, debemos considerar que fue a partir de la séptima década del siglo XVI cuando inició la historia del lugar, con base en la disposición del paraje de las cuevas por parte de los frailes agustinos del convento de Ocuilan como un eremitorio. El

[4] Esta información fue obtenida con base en el trabajo realizado en el santuario y convento de Chalma en el año 2019, labor que implicó la limpieza, el inventario y la paleografía de parte de la documentación histórica contenida en el lugar. En este tiempo nos dimos cuenta de la llegada de peregrinos y devotos al santuario, lo que nos llevó a preguntar la procedencia de estos, siendo la asistente del santuario, la pasante en Derecho Patricia Vara Cedillo, quien refirió que los peregrinos y devotos provenían principalmente de los Estados de México, Morelos, Guerrero, Michoacán, Puebla, Tlaxcala, Querétaro, Hidalgo, Veracruz, así como de la Ciudad de México.

[5] Información proporcionada por el reverendo padre fray Abel Torres Torres OSA, rector del santuario y convento de Chalma, en el año 2019, tiempo en el cual se trabajó la documentación histórica contenida en el convento y santuario de Chalma.

[6] "Ermita, dijosé de yermo…Y es un pequeño receptáculo con un apartado a modo de oratorio y capillita para orar, y un estrecho rincón para recogerse el que vive en ella: al cual llamamos ermitaño"; véase, Sebastian de Cobarruvias Orozco, *Tesoro de la Lengua castellana o española* (España, Luis Sánchez, impresor del Rey Nuestro Señor, 1611), 360. Biblioteca Digital Hispánica (bne.es) Consultado el 29 de febrero de 2024.

conocimiento de estos sucesos incrementó nuestro interés por examinar el origen del santuario.

Sostenemos que gracias a la labor de los ermitaños y frailes legos Bartolomé de Jesús María y Juan de san Joseph, respaldadas por Provincia agustina del Santísimo Nombre de Jesús de México, permitieron el crecimiento devocional del lugar, incidiendo en la llegada al paraje de las cuevas de romeros provenientes de importantes regiones del Arzobispado de México, principalmente de la Ciudad de México y de los valles de Toluca y Cuernavaca (Cuauhnahuac); no obstante, la relevancia de la labor de ambos ermitaños y frailes legos en la emergencia y desarrollo del culto cristológico nuestra propuesta únicamente se centrará en el papel de Bartolomé de Jesús María. La labor de este ermitaño y fraile lego dio origen al culto en el paraje de las cuevas haciendo que fuera conocido más allá de sus fronteras naturales, dejamos para una futura edición el abordaje de la labor de quien fuera el discípulo de Bartolomé, el también ermitaño y fraile lego Juan de san Joseph, quien después de la muerte de su maestro tomó las riendas del lugar.

Para lograr una mayor comprensión de la problemática haremos uso de la Historia cultural. Esta vertiente histórica proporciona el soporte teórico metodológico al contenido de la investigación. La condición religiosa de la sociedad novohispana debe abordarse con herramientas propias de su realidad, por ello la Historia cultural permitirá entender el actuar y la realidad social de los individuos novohispanos. Antonio Rubial refiere que la sociedad novohispana se movía en un mundo de símbolos (inmersos en todas las formas de representación pública) que estaban insertos en un exuberante y omnipresente discurso visual y en un exhaustivo y persistente cúmulo de mensajes orales, controlados por el sector que detentaba el poder económico y los medios de comunicación.[7]

En este sentido la categoría representación será fundamental para comprender las prácticas religiosas de aquella época. Roger Chartier se-

[7] Antonio Rubial, *El paraíso de los elegidos. Una lectura de la historia cultural de la Nueva España (1521-1804).* (México: Fondo de Cultura Económica / Universidad Nacional Autónoma de México, 2010), 13.

ñala que es el instrumento esencial para el historiador de las sociedades del Antiguo Régimen; debido a que fue una de las categorías manejadas por esas sociedades para volver menos opaco el entendimiento de su propia sociedad.[8] Así, esta categoría nos permitirá el acercamiento a las representaciones y construcciones simbólicas[9] de quien fuera el custodio del yermo por varias décadas, el ermitaño y fraile lego fray Bartolomé de Jesús María.

El impreso de Francisco de Florencia, *Descripción histórica y moral del yermo de san Miguel de las Cuevas en el reino de Nueva España, e invención de la milagrosa imagen de Cristo Nuestro Señor crucificado, que se venera en ellas,* es la principal fuente que nutrió el contenido de este trabajo. Coloquemos en su justa dimensión la relevancia del impreso del padre Florencia. La *Descripción* es fundamental para conocer partes sobresalientes de la historia del santuario en el siglo XVII.

Francisco de Florencia visitó por primera vez el recinto cristológico en el año 1683, siendo rector del Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo, quedando maravillado con lo visto en aquella ocasión. Esta visita fue fundamental para que años después el jesuita tomara la decisión de escribir la relación del lugar, concediendo historicidad al culto al Cristo. Florencia nutrió el contenido de la *Descripción* principalmente con los testimonio orales y escritos en posesión del ermitaño y fraile lego Juan de san Joseph,[10] discípulo de fray Bartolomé de Jesús María; los cuales,

[8] Roger Chartier, *El mundo como representación. Estudios sobre historia cultural.* (España: Gedisa, 1992), 57. Con base en la consulta del *Dictionnaire universel* de Furetiére, edición 1727, Chartier menciona dos acepciones de representación; por un lado; la ausencia, lo que supone una neta distinción entre lo que representa y lo que es representado; por el otro, la exhibición de una presencia, la presentación pública de una cosa o una persona.

[9] Paul Ricoeur, *Freud: una interpretación de la cultura.* (México: Siglo Veintiuno Editores, 1990), 10-21. Por lo que respecta al símbolo hemos tomado en cuenta la propuesta de Paul Ricoeur, quien aborda el símbolo desde la fenomenología de la religión, señalando que se vincula a los mitos, ritos y creencias, los cuales son una manera de ponerse el hombre en relación con la realidad, sobre todo son los mitos y los ritos los que componen el lenguaje de lo sagrado. Los símbolos no se inscriben junto al lenguaje como valores de expresión inmediata, como fisonomías directamente perceptibles; es en el universo del discurso donde esas realidades adquieren dimensión simbólica. Para la fenomenología el símbolo aflora en lo sensible —en la imaginación, el gesto, el sentimiento—, la expresión de un fondo del que también puede decirse que se muestra y se oculta.

[10] Francisco de Florencia. *Descripción histórica y moral del yermo de san Miguel de las Cuevas en el reino de Nueva España*…Op. cit., 277- 280. En el capítulo XXX de la *Descripción* se encuentra con-

fueron obtenidos por él por medio de las pláticas sostenidas con su maestro, la recuperación de tradición oral existente entre los indios ocuiltecas y malinalcas y el conocimiento de algunos documentos que el ermitaño y fraile lego vio en posesión de los indios.

Antes de proseguir debemos señalar que debido a la temporalidad de nuestra investigación no es factible aplicar el termino religiosidad popular, aun cuando existan similitudes devocionales entre las prácticas pasadas y las presentes. Para el tiempo que comprende nuestra investigación corresponde referir a prácticas devocionales, aspecto mencionado con suficiencia por el padre Florencia en la *Descripción*.[11] Teniendo presentes estos aspectos procedamos a desarrollar nuestra propuesta.

El paraje de las cuevas de Chalma: eremitorio y yermo

Con base en el contenido de la *Descripción* sabemos que en las primeras décadas del siglo XVII el yermo de Chalma, lugar donde se resguardaba la imagen del Cristo, se localizaba en el paraje de las cuevas,[12] lugar perteneciente a la visita de Chalma, el cual se encontraba bajo el cobijo del convento de Ocuilan. En el año 1571 Chalma fue reconocido por los frailes agustinos de Ocuilan como lugar de visita, contando en aquel entonces con ciento cincuenta habitantes;[13] mientras que el paraje de las cuevas se

tenida la vida y muerte de fray Juan de san Joseph. El ermitaño y fraile lego, fue donado a temprana edad por sus padres a fray Bartolomé de Jesús María, entre los 11 y 12 años de edad para que "lo tuviese en su compañía y lo enseñase a servir a Dios".

[11] *Ibid.*, 212. En el capítulo XXII el padre Florencia se refirió a este aspecto de la siguiente manera: "La devoción es de dos maneras: una apreciativa, sólida, substancial y necesaria a todos los Cristianos, otra afectiva, accidental, buena y provechosa, pero no necesaria. Aquella consiste en un concepto del entendimiento, y un aprecio de la voluntad con que uno antepone a Dios en su estima a sobre todas las cosas creadas y a sus Santos en la misma proporción sobre todos los que no lo son, etc".

[12] *Ibid.*, 75-77. En el capítulo II, Francisco de Florencia da cuenta del "Origen de la santa imagen del Santo Cristo de Chalma". En uno de los párrafos menciona: "En este paraje se ve a un lado de ella [la barranca], entre otras, una cueva o gruta, que fabricó la misma naturaleza en forma de bóveda sin artificio hermosa, capaz para el santo empleo a que la destinó la providencia divina".

[13] *Relación del pueblo de Ocuilan a la parte del medio día, por el prior fray Andrés de Aguirre, teólogo, confesor y predicador de españoles y lengua mexicana: Fragmentos de la historia de Ocuilan.* [Estudio de Javier Romero Quiroz]. (México: Gobierno del Estado de México, 1979), 10-11. Actualmente el lugar es conocido como san Ambrosio Chalmita.

encontraba a dos leguas del pueblo de Chalma, [14] siendo la accidentada geografía su característica principal.

Para nosotros el reconocimiento de Chalma como lugar de visita por parte de la Provincia agustina, resultado del estrecho contacto de los frailes agustinos del convento de Ocuilan con los indios chalmecas, fue el factor que permitió a los frailes agustinos disponer del paraje de las cuevas como como un sitio para el retiro de aquellos frailes que decidían hacer vida contemplativa, es decir un eremitorio. El recorrido de los frailes agustinos por el paraje de las cuevas, guiado muy seguramente por los indios principales de Chalma, les brindó la oportunidad de conocer las condiciones favorables del sitio: abundante vegetación, agua, y numerosas cuevas.

Sin embargo, en las primeras cinco décadas y media, a partir del reconocimiento de Chalma como lugar de visita, únicamente acudieron al lugar algunos frailes sin intención alguna de establecerse de manera definitiva en el paraje. Al respecto, el fraile agustino Joseph de Olivares, autor de la *Oración panegírica*,[15] menciona que fray Pedro Suárez de Escobar, provincial de la Provincia agustina del Santísimo Nombre de Jesús, catedrático de Prima de Sagrada teología en la Real Universidad de México y obispo electo de Guadalajara, estuvo por algún tiempo en el convento de Ocuilan, a finales del siglo XVI, lo que le permitió visitar el paraje de las cuevas.[16] Este dato resulta significativo en tanto que documenta la presencia de frailes en este lapso en el paraje de las cuevas.

Las situaciones antes referidas nos hicieron pensar a su vez que, a lo largo de estas primeras cinco décadas y media, la sagrada imagen del hijo de Dios no estuvo presente en el ermitorio. Una imagen relevante como la del hijo de Dios difícilmente podría permanecer sola en un lugar tan aleja-

[14] Francisco de Florencia. *Descripción histórica y moral del yermo de san Miguel de las Cuevas en el reino de Nueva España…op. cit*, 76.

[15] *Oración panegirica que a la festiva solemnidad de la nueva capilla, que se consagró a Nuestra Señora de Guadalupe. Y traslación de la peregrina, y milagrosa efigie de Christo Crucificado, que por tiempo inmemorial se adora, y venera en las cuevas y santuario de san Miguel de Chalma, del Orden de Nuestro Padre san Agustín.* (México: por la Viuda de Bernardo Calderón en la calle de S. Agustín, 1683.

[16] *Ibid.*, f.8r.

do, sin la debida atención religiosa a su condición. Consideramos, que en este tiempo los frailes agustinos únicamente colocaron una sencilla cruz de madera en el eremitorio, lo que aconteció hasta el año de 1625. Para el siguiente año el padre Florencia refiere un dato en la *Descripción* que permite conocer con precisión la presencia de la sagrada imagen en una de las cuevas del paraje de Chalma: la llegada del ermitaño Bartolomé Hernández, quien habría de convertirse en el primer morador del yermo. De acuerdo con la información referida por el jesuita cuando el ermitaño llegó paraje encontró a la sagrada imagen del Cristo en la soledad de una de las cuevas, por lo que decidió quedarse a morar en el sitio.[17]

La presencia de la imagen del Cristo en el paraje de las cuevas de Chalma es un asunto pendiente por resolver. Hasta el momento no contamos con información que nos ayude a dilucidar el momento preciso de su introducción en el paraje y las circunstancias en torno de esta situación, quedándonos únicamente con el dato referido por el padre Florencia en la *Descripción*. La llegada, pero sobre todo la labor realizada por el ermitaño Bartolomé Hernández, a quien los frailes agustinos concedieron el hábito de lego, dieron inicio a la vida eremítica en el paraje de las cuevas de Chalma, quedando habilitado el yermo donde estaba resguardada la imagen del hijo de Dios.

Hasta aquí este breve recorrido por los inicios y las condiciones de paraje de las cuevas de Chalma, lugar designado por los frailes agustinos como eremitorio a partir de la séptima década del siglo XVII. Una historia distinta tendrá lugar en sitio el sitio a partir de la llegada del ermitaño Bartolomé Hernández, quien, con su labor y compromiso con el culto al hijo de Dios, apoyado por la Provincia agustina, sentó las bases para la emergencia y desarrollo de la veneración cristológica en importantes regiones del Arzobispado; principalmente, la Ciudad de México y de los valles de Toluca y Cuernavaca como veremos en el siguiente apartado.

[17] Francisco de Florencia. *Descripción histórica y moral del yermo de san Miguel de las Cuevas en el reino de Nueva España…op. cit.,* 142.

El ermitaño y fraile lego Bartolomé de Jesús María

En el capítulo XIV de la *Descripción* el padre Florencia dio cuenta de la vida del ermitaño Bartolomé Hernández. [18] Una narración hagiográfica[19] se encuentra contenida en esta parte del impreso, información que permite comprender el papel que este ermitaño y fraile lego tuvo en la emergencia y desarrollo del culto al Cristo. Como referimos en párrafos anteriores, en el año 1626 llegó al eremitorio de Chalma el ermitaño mestizo Bartolomé Hernández.

Bartolomé fue hijo del andaluz Pedro Hernández de Torres y la india huejotzinga Antonia Hernández, nació en la villa de Jalapa (Veracruz), lugar, en aquel entonces, perteneciente al obispado de Puebla de los Ángeles. Circunstancias personales y familiares le llevaron a incursionar en la actividad de la arriería, llegando a convertirse en un importante comerciante que trasladaba productos por el camino de Veracruz a Puebla y viceversa; sin embargo, una serie de vicisitudes, producto de la actividad arriera, le hicieron considerar la posibilidad de seguir a Dios; en un primer momento, tuvo la idea de ingresar a la orden dominica, situación de la que desistió por recomendación de sus familiares de pensar bien su decisión.

Por buen tiempo Bartolomé continuó con su actividad arriera hasta que de nueva cuenta tuvo que enfrentar algunas circunstancias adversas, la cuales, en esta ocasión, le llevarían a la bancarrota, haciéndole reavivar su decisión de seguir a Dios. Estos hechos se relacionaban con el préstamo de su nombre a algunos de sus conocidos como garantía en la entrega de mercancías, asunto incumplido por sus conocidos, o bien sufrir el asal-

[18] *Ibid.*, 135-151. Los acontecimientos en torno de la vida del ermitaño y fraile lego Bartolomé de Jesús María se encuentra referidos en esta parte de la *Descripción.*

[19] Michel de Certeau, *La escritura de la historia.* México, Universidad Iberoamericana, 1993, pp.264-265. De acuerdo con este autor, [La hagiografía] es, si hablamos con propiedad, un *discurso de virtudes.* Pero el término no tiene sino secundariamente, y no siempre, una significación moral. Se acerca más bien a lo extraordinario y maravilloso, pero solamente en cuanto son signos […] Cada vida de santo nos ofrece un campo de elección y una organización propias de este tipo de virtudes, y para lograrlo se vale del material proporcionado ya por los hechos y gestas del santo, ya por episodios que pertenecen al fondo común de una tradición. Las "virtudes" constituyen *unidades* de base, su rarefacción o su multiplicación producen en el relato efectos de retroceso o de progreso; sus *combinaciones* permiten una clasificación de las hagiografías

to de malhechores a lo largo del camino donde desarrollaba su trabajo. Estas situaciones lo llevaron a pisar la cárcel, lugar de donde hubo de salir gracias a su actuar en favor de uno de sus compañeros arrieros, a quien en alguna ocasión brindó auxilio cuando fue presa de los malhechores.

A su salida de la cárcel su bienhechor le manifestó su intención de acompañarlo a ver al virrey, con quien tenía estrecha relación, para solicitarle su ayuda; sin embargo, Bartolomé rechazó la oferta en virtud de continuar su plan de vida religioso; no obstante, antes de llevar a cabo su idea su protector enfermó por lo que Bartolomé tuvo que quedarse a su cuidado por un año. Una vez recuperado su bienhechor, Bartolomé se despidió de él para regresar a su hogar a repartir sus últimas pertenencias a una sobrina y preparar el viaje para partir al pueblo de san Antonio del Camino nuevo, lugar donde había una ermita dedicada a Nuestra Señora de la Soledad, llevando consigo una mula como única pertenencia.

En san Antonio del camino nuevo Bartolomé conoció al Licenciado Bartolomé Vivas, quien lo animó a continuar su plan de vida religioso. Este hombre le regaló varios libros espirituales: *la vida de san Antonio Abad, las Ánimas del Purgatorio, y la devoción al santo rosario.* En este lugar estuvo año y medio realizando penitencias y empapándose de la vida de san Antonio, con quien finalmente terminaría por identificarse, tomando la decisión de convertirse en un ermitaño, lo que lo llevó a buscar un lugar acorde con su plan de vida religioso. De esta manera procedió a vender su última pertenencia, la mula, a fin de comprar jerga para confeccionar saco y esclavina y retirarse a un lugar más distante llegando a un yermo, la narración no menciona el nombre del lugar, donde estuvo por algún tiempo en completo retiro espiritual; sin embargo, al parecer el lugar no fue de su completa satisfacción por lo que decidió abandonar el sitio para ir en busca de un lugar más alejado donde pudiera realizar su plan de vida en solitario.

Con esta idea en mente partió a casa de uno de sus hermanos, quien vivía en un poblado cercano al pueblo de Miacatlán.[20] Estando en este lugar

[20] Actualmente el lugar es un municipio del Estado de Morelos.

tuvo por primera vez noticias de la existencia del paraje de las cuevas de Chalma, tomado de inmediato la decisión de emprender el camino acompañado de su hermano. Fue así como Bartolomé llegó al lugar en el año 1626, para su sorpresa encontró que en una de las cuevas del paraje estaba resguardada la imagen del Cristo, circunstancia que lo llevó a tomar la decisión de quedarse a vivir en el lugar para asombro de su hermano, quien atestiguando la firme determinación de Bartolomé tuvo que partir solo de regreso a su hogar.

Un aspecto que debemos tener presente es que si bien es cierto que Bartolomé se inclinó por llevar a cabo su vida en solitario en el eremitorio de Chalma esta decisión no le fue fácil. El prior del convento de Ocuilan tuvo que dar su anuencia para que la estancia del ermitaño en el paraje fuera un hecho. Sabemos, con base en la información contenida en la *Descripción,* que en un inicio el prior de Ocuilan fue renuente a que Bartolomé se quedara a vivir en el paraje debido a que habían sido testigos de que varios ermitaños habían ido al eremitorio sin comprometerse a quedarse a morar; no obstante, la insistencia de su decisión al prior hizo que terminara por ganarse su favor, quien finalmente terminó por concederle su respaldo, ofreciéndole " su dirección y la de sus compañeros, y lo necesario para su sustento y vestido"; [21] además de entregarle las llaves de la cueva, donde se encontraba el Cristo.

Aun con lo favorable que pudiera parecer la situación, Bartolomé tuvo que ganarse aun más la confianza de los frailes agustinos del convento de Ocuilan, varios fueron los años que estuvo a prueba; sin embargo, esta situación pronto dio un giro inesperado y favorable a la condición del ermitaño. La *Descripción* menciona la visita al paraje de las cuevas de reverendo padre fray Francisco de Cristo, del Carmen Descalzo, prior del Desierto. Todo indica que este fraile carmelita estuvo varios días en paraje de las cuevas, muy posiblemente en retiro espiritual, condición que le dio la oportunidad de apreciar la labor de Bartolomé y entablar comunicación con él, de tal manera que le propuso tomar el hábito carmelita sin tener

[21] Francisco de Florencia. *Descripción histórica y moral del yermo de san Miguel de las Cuevas en el reino de Nueva España…Op. cit.,* 143-144

que dejar la custodia del paraje de las cuevas, y en consecuencia del yermo donde se encontraba el Cristo, una propuesta sumamente atractiva para Bartolomé; sin embargo, esta no tuvo el resultado esperado por el prior carmelita.

Enterado el prior de Malinalco, fray Juan de Grijalva, de la visita de tan sobresaliente dignatario mandó llamar a Bartolomé para preguntarle el motivo de su visita; no obstante, la respuesta del ermitaño tambaleó al prior de Malinalco, era evidente que de aceptar Bartolomé la propuesta del prior del Desierto daría apertura a la orden para disponer de algunas situaciones sobre lugar. Por ello el prior de Malinalco, procedió de inmediato a otorgarle a Bartolomé el hábito de donado, con la esperanza de la que el padre provincial diera pronta respuesta a su solicitud, mediante licencia, para otorgarle el hábito de fraile lego.[22]

La narración refiere que el 16 de abril de 1629 Bartolomé hizo voto de perpetua castidad y obediencia en manos del reverendo padre fray Hernando de Salazar, prior de Ocuilan, por comisión del provincial fray Diego Rangel, y en el mes de diciembre de ese año llegó la licencia del padre provincial para ser admitido como religioso lego en el convento de Malinalco, lo que tuvo lugar el 16 de diciembre de ese mismo año, asignándole el prior de Ocuilan, fray Juan de Grijalva el paraje de las cuevas como el lugar de su noviciado. Cumplido el año Bartolomé profesó en el convento de Ocuilan, el 24 de diciembre de 1630 recibiendo el hábito de fraile lego de manos de fray Hernando de Salazar. A partir de ese momento Bartolomé cambió su apellido por el de Jesús María, lo que implicó mostrar su compromiso con el cuidado del lugar y de la imagen del Cristo.

Aun con lo sobresaliente del hecho nuevamente la condición de Bartolomé fue puesta a prueba, había quienes no estaba de acuerdo con la presencia del ermitaño en el lugar. En el capítulo XXIII de la *Descripción*, [23]Florencia menciona que el demonio sometió al ermitaño y fraile lego a

[22] "Lego, admitido en la Religión para servicio de la casa. Estos suelen hacer una manera de profesión diferente a los Religiosos Conventuales"; véase, Sebastian de Cobarruvias Orozco, Tesoro de la lengua castellana, o española (España, Luis Sánchez, impresor del Rey Nuestro Señor, 1611), 220-221, http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000178994&page= Consultado el 14 de marzo de 2024.
[23] Francisco de Florencia. *Descripción histórica y moral del yermo de san Miguel de las Cuevas en el*

enormes prueba, una de ellas era que su presencia y labor en el paraje incomodaba a algunos individuos, menciona la narración que era observado por "malvados", quienes buscaron desacreditarlo ante el prior de Ocuilan para lograr que abandonara el lugar. Estos hombres lo acusaron ante el religioso de haber tenido la osadía de sembrar sementeras de chile en el paraje, comercializando el producto para su beneficio. Al ser conocida esta situación el prior, como era de esperarse, montó en cólera procediendo a llamar a Bartolomé de Jesús María. Estando en su presencia el prior procedió a reprenderlo fuertemente pidiéndole que abandonara el lugar y le regresara la llave de la ermita, sin que Bartolomé emitiera comentario alguno.

Bartolomé acató la orden regresando a casa de su hermano en Micatlan, de donde partiría para ir a morar en el anterior yermo, un hecho lamentable con el que hubiera concluido la etapa eremítica en el paraje de las cuevas; sin embargo, el prior arrepentido por la actitud tomada con el ermitaño procedió a ir al eremitorio para corroborar la veracidad de los hechos, encontrando únicamente algunas matas de chiles incrustadas entre las rocas, las cuales servían de alimento a Bartolomé. Ante tal situación mandó en busca del ermitaño para ofrecer una disculpa y solicitarle que regresara al paraje, lo que inmediatamente hizo fray Bartolomé.

Una vez de regreso este ermitaño se dedicó a trabajar con ahínco, dando claras muestras de su compromiso con el cuidado del lugar y la imagen del Cristo, mostrando a su vez una extraordinaria espiritualidad visible en la profunda oración y penitencia a la que se sometía, acciones que con el paso del tiempo lo llevaron a convertirse en modelo de virtudes, desarrollando especiales habilidades mediante la profunda oración como: la "gracia de hacer milagros, don de sanidad, autoridad con los malos para hacerlos buenos, y con los buenos para hacerlos mejores, [y] eficacia en su oración para alcanzar de Dios lo que le piden con fe para gloria suya y bien de las almas",[24] aspectos que provocaron que su fama se extendiera más allá de los pueblos indios de Ocuilan y Malinalco, llegando hasta la

reino de Nueva España…op. cit.,220-221.
[24] *Ibid.*, 175.

Ciudad de México, nada más y nada menos que a oídos de los virreyes –Conde y condesa de Salvatierra– y del arzobispo de México –Don Alonso de las Cuevas– quienes solicitaron al provincial agustino enviarlo a su presencias, lo que en algunas ocasiones implicó estar varios días fuera del paraje de las cuevas de Chalma debido a las largas pláticas sostenidas con ellos.

Tal fue la fama del ermitaño y fraile lego que el matrimonio integrado por Sebastián de Morales y María García, oriundos de la jurisdicción de Santiago de Calimaya, le donaron a su hijo Juan, cuando tenía entre 11 y 12 años de edad, con el objetivo de que le ayudara en su labor y fuera instruido en las cosas de la religión. Con el paso del tiempo este joven se convirtió en la mano derecha de Bartolomé de Jesús María, aprendiendo de su maestro y quedando al frente del eremitorio y del yermo a la muerte de su mentor.

En consecuencia, estas situaciones pronto comenzaron a incrementar la fama de Bartolomé, quien, por si fuera poco, salía del paraje a visitar regiones apartadas, teniendo la

oportunidad de hacer prodigios a las personas con las que tenía contacto. En varios de los capítulos concernientes a su vida se mencionan las distintas visitas que llevó a cabo en diferentes y alejados lugares, dejando una huella indeleble de su presencia, ante lo cual hombres y mujeres comenzaron a buscarlo en el paraje, circunstancia que se muestra en la *Descripción:*

> [Fray Bartolomé]casi con su presencia y aspecto, consolaba y alegraba a los que viniendo afligidos le miraban al rostro; tal era el amor, reverencia y respeto que les ponía, y tal la opinión que tenían de él. Iban de muchas leguas al santuario o buscarlo personas de todos los estados, eclesiásticos, seglares principales, y personas ordinarias y a todos respondía cuando era preguntado a propósito de su estado y necesidad.[25]

[25] *Ibid.*, 210.

Esta condición de Bartolomé fue advertida de manera inmediata por él, quien lejos de aprovecharse de la situación, miró lo favorable de la misma para trabajar en favor del culto al Cristo, propagando su devoción. Así, se menciona en la *Descripción* que Bartolomé llevaba a los romeros a la cueva, pidiéndoles que:

> …no se dejasen llevar de sola la curiosidad de ver la santa imagen y la cueva de su depósito, ni por solo el recreo y amenidad del paraje, tan vistoso como ya dije, sino que enderezasen su viaje a la mayor gloria de aquel Señor que tanto hizo y padeció por nosotros, como lo está diciendo su devota efigie por tantas bocas abierta, como tiene en todo su cuerpo heridas, que de todo lo que adorasen y viesen en aquel ameno sitio hicieren materia de alabanzas divinas, y diesen por ello gracias a Dios.[26]

Bartolomé de Jesús María insistió constantemente a los romeros que él era instrumento de Dios, por lo que sus prodigios provenían de él, mencionaba a quienes le buscaban: "Estoy crucificado con Cristo en su cruz", "Vivo yo pero ya no yo, verdaderamente vive Cristo en mi".[27] La predica del ermitaño y fraile lego a los romeros fue teniendo eco de manera paulatina, constantemente entablaba dialogo con quienes iban en su búsqueda, enfatizando la relevancia de la Pasión y muerte del hijo de Dios. Así, los peregrinos que continuaron llegando al lugar, comenzaron a tener convencimiento de que las acciones del ermitaño y fraile lego estaban bajo el cobijo del Cristo.

Un asunto que impulsó aún más la llegada de romeros al paraje fue la práctica de realizar novenas, hecho que implicaba llevar a cabo una oración por nueve días frente a una imagen milagrosa, en este caso al Cristo. Este hecho, aunado a las situaciones antes enunciadas, pronto generó que el yermo comenzara a constituirse como un lugar religiosamente relevante, lo que dio lugar a la habilitación de una hospedería para dar cobijo a

[26] *Ibid.*, 159.
[27] *Ibid.*

los romeros; sin embargo, no todo fue favorable al desarrollo devocional del lugar.

En el capítulo XXIX el padre Florencia recuperó una de las exhortaciones del ermitaño y fraile lego Bartolomé de Jesús María realizada a los romeros, la cual fue escuchada en distintas ocasiones por fray Juan de san Joseph, la cual tenía como objetivo conminar a los romeros a observar una conducta ortodoxa en el recinto cristológico, enfatizando que de nada servía la fatiga para llegar al lugar ante la imagen del Cristo, si su devoción se desviaba estando en paraje. Por la elocuencia del relato decidimos reproducirlo íntegramente.

> Advertir hermanos, les decía con una boca de risa, rebozando devoción y alegría, que vienen a este Santuario a aprovechar sus almas y no a entretener los ojos y la vista, y así han de excusar por amor de Dios todo género de vana curiosidad, que así sacan provecho, y buen logro del trabajo de sus romerías, aprovechándose en el espíritu. Asistan con silencio y respeto y humildad, con modestia y reverencia al Santo Cristo. Acuérdense que vienen a orar, no a vagar, a rezar no a parlar, a compungirse no a divertirse. Gasten el tiempo de su promesa rezando o a sus devociones, o sus obligaciones. Representando a Dios nuestro Señor delante de su santa efigie sus cuidados y necesidades, pidiéndole remedio, tratando con su divina majestad sus aflicciones. Cuéntenle, hermanos sus penas, que aunque las sabe, gusta de que se las digan. Quejémonos todos de nuestros enemigos, que tanta guerra nos hacen, pidámosle consejo en nuestras dudas. Actuemos con fe viva en nosotros su presencia, y serán con provecho nuestras romerías. Temamos a Dios, guardemos sus mandamientos, sirvámosle muy de veras, ajustándonos a las obligaciones cada uno de nuestro estado y amémosle de corazón, porque haciéndolo en esta vida que se ha de acabar en breve, mereceremos gozarle en el cielo eternamente, mediante los méritos de su Pasión y auxilios de su Divina gracia. Con estas consideraciones serán con logros sus romerías, hermanos. Sepan que la vida es un soplo y a este soplo sigue la muerte. Cosa peligrosísima es vivir en un estado, en que no quisiera ninguno morir. Consideren la pasión de nuestro Señor y sean muy devotos a las cinco

> llagas, y en reverencia de ellas procuren hacerle algunos servicios. Estudien en ser muy devotos de nuestra Señora, récenle todos los días su rosario, ayunen en honra suya todos los sábados, que el hacerle estos servicios es cosa muy fácil. Procuren imitar sus virtudes, en que consiste la verdadera devoción de esta Señora, que con esto la tendrán propicia para el tiempo de sus tribulaciones y para la mayor de todas que es la hora de nuestra muerte. Tengan a menudo recurso al Ángel de su guardia, y al santo de su nombre, y a los demás nuestros devotos con grande fe y confianza, que experimentan su intercesión y su patrocinio en sus trabajos. Imiten sus virtudes para obligarlos. Frecuenten los santos sacramentos, que son las fuentes por donde nos comunica el Señor el caudal de sus merecimientos.[28]

El contenido de la exhortación es la muestra de las circunstancias que estaban aconteciendo en el yermo, donde, además de la devoción también la diversión se hacía presente, aspecto contario a la ortodoxia. Así mismo, se aprecia la insistencia de Bartolomé de Jesús María para que los devotos del Cristo tuvieran presentes la relevancia de la Pasión y muerte del hijo de Dios, la devoción a sus llagas; lo mismo que la veneración a la virgen María, el ángel de la guarda y los santos, incluyendo la atención a los sacramentos.

Para Bartolomé la presencia del Cristo en el yermo era fundamental, la prueba más fehaciente de que el hijo de Dios había elegido el lugar para manifestarse prodigioso, representación fundamental para atraer la devoción de los fieles al paraje de las cuevas. Con el paso del tiempo la lejanía del yermo fue vista de manera simbólica por parte de los devotos. El camino para encontrarse con el hijo de Dios no era fácil, valía la pena cualquier sacrificio para estar en su presencia.

Hasta aquí los primeros acercamientos al origen y desarrollo de la veneración cristológica en el paraje de las cuevas de Chalma, especialmente en lo que fue el yermo. Brevemente hemos advertido las circunstancias que incidieron para que la ermita fuera un lugar religiosamente sobresa-

[28] *Ibid.*, 274-277.

liente; de igual manera, ha quedado patentizado el papel del ermitaño y fraile lego Bartolomé de Jesús María, quedando pendiente para una próxima publicación el tercer lapso de la etapa eremítica, en el cual la labor de fray Juan de san Joseph fue sobresaliente, sobre todo para la continuidad del culto. Fue este ermitaño y fraile lego quien atestiguó el reconocimiento del yermo como santuario por parte de la provincia agustina.

Bibliografía

Florencia, Francisco de, *Descripción histórica y moral del yermo de san Miguel de las Cuevas en el reino de Nueva España, e invención de la milagrosa imagen de Cristo Nuestro Señor crucificado, que se venera en ellas. Con un breve compendio de la admirable vida del venerable anacoreta fray Bartolomé de Jesús María; y algunas noticias del santo fray Juan de san Joseph su compañero.* Prólogo, notas y edición Fr. Roberto Jaramillo Escutia OSA. *Profesorium Agustinianum*, 2017.

Chartier, Roger, *El mundo como representación. Estudios sobre historia cultural.* España: Gedisa, 1992.

Certeau, Michel de, *La escritura de la historia,* México, Universidad Iberoamericana, 1993.

Cobarruvias Orozco, Sebastian de, *Tesoro de la Lengua castellana o española.* España, Luis Sánchez, impresor del Rey Nuestro Señor, 1611.

Oración panegirica que a la festiva solemnidad de la nueva capilla, que se consagró a Nuestra Señora de Guadalupe. Y traslación de la peregrina, y milagrosa efigie de Christo Crucificado, que por tiempo inmemorial se adora, y venera en las cuevas y santuario de san Miguel de Chalma, del Orden de Nuestro Padre san Agustín. (México: por la Viuda de Bernardo Calderón en la calle de S. Agustín, 1683.

Relación del pueblo de Ocuilan a la parte del medio día, por el prior fray Andrés de Aguirre, teólogo, confesor y predicador de españoles y lengua mexicana: Fragmentos de la historia de Ocuilan. [Estudio de Javier Romero Quiroz]. México: Gobierno del Estado de México, 1979.

Ricoeur, Paul, *Freud: una interpretación de la cultura*. México: Siglo Veintiuno Editores, 1990.

Rubial, Antonio, *El paraíso de los elegidos. Una lectura de la historia cultural de la Nueva España (1521-1804)*. (México: Fondo de Cultura Económica / Universidad Nacional Autónoma de México, 2010).

Actividades sagradas: procesiones, peregrinaciones, romerías, rogativas, ritos de purificación, ritos de intensificación, bendiciones…

Luis Fernando Botero Villegas[1]

Resumen

Este artículo se orienta a mostrar, a través de un abundante número de testimonios y reflexiones, pero sin pretender ser exhaustivo, un conjunto de actividades que consideramos de suma importancia en la vida religiosa de los indígenas kichwa de la provincia ecuatoriana de Chimborazo. Privilegiamos las voces de los informantes por cuanto, a través de ellas, nos aproximaremos de mejor modo a aquello que viven y experimentan en su vida cotidiana y, asimismo, en momentos intensos de relación con lo sobrenatural. Estas experiencias sagradas, colmadas de símbolos, gestos, oraciones y comportamientos, nos muestran la riqueza y variedad de un mundo que apenas conocemos y que continúa manteniendo, si bien no

Abstract

This article aims to show, through an abundant number of testimonies and reflections, but without claiming to be exhaustive, a set of activities that we consider to be of the utmost importance in the religious life of the Kichwa indigenous people of the Ecuadorian province of Chimborazo. We privilege the voices of the informants because, through them, we will better approach what they live and experience in their daily lives and, likewise, in intense moments of relationship with the supernatural. These sacred experiences, full of symbols, gestures, prayers and behaviors, show us the richness and variety of a world that we barely know and that continues to maintain, although not

[1] Medellín (Colombia) 1951. Estudios de Antropología Universidad de Antioquia (Medellín), Licenciatura en Ciencias Humanas y Religiosas con especialidad en Antropología Aplicada (Universidad Técnica Particular de Loja, Ecuador), Maestría en Antropología (FLACSO-Sede Quito, Ecuador), Doctorado en Antropología Social (Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-CIESAS Occidente, Guadalajara, México). Estancia de posdoctorado en CIESAS, 1990-2000. Docente, investigador, asesor de proyectos educativos y culturales, Diócesis de Riobamba, Ecuador. E-mail: lfboterov@hotmail.com

aquello que podríamos considerar como prístino y original, sí un universo inagotable en enseñanzas y, en el fondo, el intento por recrear, repoblar y recuperar un mundo que ha sido paulatinamente desacralizado y desencantado por efectos de la razón instrumental y el avance cada vez más acelerado de una tecnología que, procurando, supuestamente, el bienestar del hombre, lo ha despojado de un cosmos sin el cual su existencia se ha visto reducida y empobrecida.

what we could consider pristine and original, but an inexhaustible universe of teachings and , basically, the attempt to recreate, repopulate and recover a world that has been gradually desacralized and disenchanted due to the effects of instrumental reason and the increasingly accelerated advance of a technology that, supposedly seeking the well-being of man, it has deprived of a cosmos without which its existence has been reduced and impoverished.

PALABRAS CLAVE

Procesos rituales, prácticas religiosas, mundo sagrado, seres sobrenaturales.

KEYWORDS

Ritual processes, religious practices, sacred world, supernatural beings.

Introducción

En el mundo andino las peregrinaciones presentan una larga trayectoria histórica. Algunas fuentes dan testimonio de que este tipo de ritual existía en tiempos prehispánicos; por otra parte, en peregrinaciones actuales a Vírgenes o a Cristos se puede percibir semejanzas con los antiguos ritos.

En otro renglón los sacrificios prehispánicos conocidos bajo en nombre genérico de capacocha inducían desplazamientos importantes de sus participantes. Eran de dos tipos diferentes: los de inspiración inca que desembocaban en el sacrificio de niños pequeños y hermosos; aquellos, típicos de costa, que necesitaban sangre animal o humana.

Rostworowski (2003: 97).

Además de las visitas individuales, encontramos verdaderas peregrinaciones a los cerros. Se comparte con él, se le habla, se le escucha. Hay fiestas que con frecuencia son celebradas al pie del cerro o en alguna parte de él. Podríamos decir que algunos centros se han convertido en "santuarios". Si bien la palabra Santuario implica una definición muy específica; es decir, el lugar o templo donde se rinde culto a la imagen de un santo, de la virgen, o de Cristo, también se refiere a un lugar donde la gente advierte que hay posibilidad de un encuentro con lo sagrado, con algo que es percibido como fuera de lo común o trascendente (Eliade, 1981: 381). Si bien es cierto que en la provincia de Chimborazo hay lugares que despiertan la devoción de los fieles por determinadas imágenes, es también cierto que estos mismos sentimientos los tienen los indígenas con respecto a los cerros, piedras, cuevas, lagunas, cascadas…; de todas maneras, no podemos hablar, como se hacía antes con tanta frecuencia, de una práctica actual de adoración a los cerros, formaciones naturales o a otros lugares. Veremos la práctica de peregrinaciones o divinidades andinas y su supervivencia hasta la fecha bajo la advocación de vírgenes o de Cristo, típica medida que permitía a los indígenas conservar sus creencias ancestrales durante el Virreinato del Perú, y quedar protegidos de las campañas de extirpación de la idolatría llevadas a cabo en el siglo XVII por el virrey Francisco de Toledo.

Una visión sobre lo que fueron las peregrinaciones en los Andes la obtuvimos a través del único documento escrito en kechwa, que haya llegado hasta nosotros, el de Ávila (Taylor 1987), en él se narran los mitos, leyendas y costumbres de los pueblos de la serranía de Lima, antes de la invasión española. El texto es sumamente valioso por el gran aporte informativo que contiene en un contexto indígena.

Otra información sobre peregrinaciones prehispánicas se encuentra en un documento sobre la visita toledana realizada en 1572 por Juan de Hoces (Ramírez 1978) al valle de *Chérrepe,* distrito de Lambayeque, situado en el litoral, al norte del país. El visitador halló tres pueblos: el de *Chérrepe,* habitado por pescadores; un segundo perteneciente a los labradores, vale decir a los agricultores; y un tercero, una aldea llamada

Ñoquip, habitualmente desierta, situada cerca de unas ciénagas rodeadas, según los naturales, por «cerros guacas». El expediente de la visita señala que en dicho paraje de *Ñoquip* habitaban muy pocas personas, solo unos cuantos pescadores y labradores, pero en cierta época del año acudía un gran gentío compuesto tanto por señores y principales, como por hombres del común (Rosworowski, 2003: 99).

> *De los agüeros y abusiones que guardaban estos indios.*
>
> En los eclipses del Sol y de la Luna o, cuando acierta a demostrarse algún planeta, o se encienden en el aire algunos resplandores o exhalaciones, decían que la Luna y el Sol se morían, y solían gritar y llorar, y hacían que otros gritasen y llorasen, y aporreaban los perros, para que aullasen, y tomaban haces de fuego y hacían procesiones alrededor de sus casas, para que no les viniese el mal que tenían, y les amenazaba con los eclipses (Murúa, 1962).

Estas noticias muestran que también en los Andes, como en otros lugares del mundo, se realizaban peregrinaciones que, por el aislamiento del ámbito indígena de toda influencia del Viejo Mundo, no pudieron originarse por algún tipo de difusión o contacto. Analicemos las romerías que se ejecutan en la actualidad a fin de buscar posibles nexos con el pasado. Sin embargo, hay que señalar que no todas las peregrinaciones contienen rezagos prehispánicos. Al parecer las que se realizan en los centros urbanos no reflejan dicha influencia. Así, hay dos tipos de romerías, las puramente citadinas y otras que tienen por meta parajes escasamente habitados o distantes con la curiosa característica de colmarse de gente en un momento dado, con el objeto de celebrar en común ceremonias religiosas. Estas peregrinaciones actuales se asemejan a las descritas para *Ñoquip,* situación que nos llevó, como hipótesis, a llamarlas "tierra de nadie" por conservar los esquemas prehispánicos. Surge entonces la pregunta de por qué los naturales escogían tales lugares. Una posibilidad podría ser para evitar conflictos entre grupos étnicos rivales y así disminuir las querellas y eventuales guerras y luchas. Nuestra hipótesis se basa en la Relación

de Cristóbal Castro y de Diego Ortega Morejón (1974: 93). Ésta se refiere a la situación del curacazgo de Chincha y describe la situación política reinante entre los valles costeños en época preinca, señalando que:

> Los curacas y los ayllus tenían siempre guerra con los indios sus comarcanos sin pasar a otra parte, ni saber sino de oídas que había más gente, porque si pasaban e no era tiempo que había paz y treguas, se mataban unos a otros […]. No adoraban al sol y tenían los mismos ritos, sacrificios y ayunos que agora.

Esta información supone la existencia de un acuerdo general entre los curacas y los sacerdotes de los diversos señoríos para lograr un momento de paz y de no agresión, con el objeto de cumplir con sus peregrinaciones y ritos, motivo por el cual escogían una «tierra de nadie». Es posible que la inestabilidad política entre los curacazgos no ofreciera seguridad a los romeros, razón por la cual eligieron un lugar neutral. Otro motivo podía ser la distancia del objeto de culto, como sucede con los ritos de *Qollurit'i* de la región del Cuzco, donde los peregrinos se dirigían a nevados sacralizados, *Apus* que inspiraban una profunda devoción de gran arraigo popular.

Otro fin de las peregrinaciones y las reuniones prehispánicas podía ser la necesidad de realizar intercambios de productos. Cada romero se veía en la obligación de llevar a parajes lejanos y apartados alimentos y bebidas. Ahora bien, la estancia en esos lugares era prolongada por las múltiples ceremonias que allí se llevaban a cabo. Los que se trasladaban y emprendían una peregrinación más o menos distante se veían en la necesidad de llevar consigo sus mantenimientos y lo sobrante lo podían intercambiar por productos escasos en el medio ambiente en el que vivían. Así la romería religiosa adquiría también una importancia económica además de la religiosa (Rosworowski, 2003: 100-101).

> No cabe duda de la existencia de algún tipo de romerías en los Andes en tiempos prehispánicos. Sin embargo, Sallnow (1974) encuentra que la peregrinación indígena es cualitativamente distinta de las

peregrinaciones populares de la religiosidad católica y su práctica se realiza en términos que le son propios.

Las romerías a lugares lejanos y deshabitados atrajeron nuestra atención y las llamamos "tierras de nadie" por sus características, tal las del Cristo de Qolluritti, de las Vírgenes de Topan, Yauca, Chapi, etc. La práctica y la particularidad de aquellas romerías nativas nos hacen suponer que fueron más frecuentes y tuvieron un amplio uso en tiempos antiguos, hecho a tomar en cuenta por los arqueólogos. Esas peregrinaciones explicarían la presencia de cerámica a gran distancia de su lugar de origen, sin necesidad de ser el motivo de alguna guerra o de una conquista. Dicha situación nos lleva a proponer que, en la época arqueológica, Huari fue un centro y meta de peregrinaciones y culto (Rostworowski 2003: 118).

Ahora bien, para el caso de la provincia de Chimborazo en Ecuador, tenemos

1. Procesiones, caminatas, visitas, romerías…
Domingo de Ramos.
Fecha móvil, Licán, Chimborazo

La festividad se inicia las vísperas. Hacia las 5 de la tarde, los celebrantes se dirigen a la casa del Cabecilla para bailar al son de la banda y beber chicha. Varios tejedores hacen palmas y figuras de ramos. En la noche, se dirigen a casa del prioste, donde pernoctan y se levantan de madrugada para el Albazo. A las 10 de la mañana, tiene lugar la misa, que precede a la procesión, momento de alta significación social para los priostes, huashayos,[2] cabecillas y acompañantes.

Terminada la procesión, se congregan en torno a la pila de la plaza para continuar bebiendo y bailando. Por la tarde, regresan a la casa del prioste (Pereira Valarezo 2009: 63).

[2] Ayudantes. Tal vez vasallos.

Las vísperas son la ocasión para renovar o ratificar en el cargo de dirigentes a los interesados. Desde el alba, se comienza a recibir a los familiares que vienen de lejos, para lo cual se realizan mingas en la cocina. En la ciudad, los devotos se disfrazan de reyes o de santos y se concentran en la casa del prioste para dar inicio a la danza, no sin antes haber bebido y comido.

Paralelamente, se prepara la "chamiza" para la ceremonia de entrada a la plaza y se la prende junto con la "vaca loca". Entonces, todos los concurrentes se ubican en círculo alrededor del fuego, para contagiarse de su vigor y protegerse del frío.

Al día siguiente, la danza comienza temprano. Los danzantes ingresan a la plaza con la imagen de la Virgen en procesión y la celebración se prolonga hasta las 6 de la tarde, cuando empieza el baile popular (Moya 1995, en Pereira Valarezo 2009: 64-65).

Fiesta de Corpus Christi.

Fecha móvil, San Andrés, Chimborazo

La fiesta incluye las vísperas, la toma de la plaza, las misas, procesiones y continuación de la celebración.

En las vísperas, se presentan bandas de pueblo y los participantes se disfrazan de monos, danzantes y sahumeriantes.[3] Además, se queman castillos de pólvora.

A la mañana siguiente, el prioste y una banda de pueblo que lo acompaña proceden a la toma de la plaza. Los danzantes y sahumeriantes realizan una danza ritual. Se celebra una misa de devoción, luego de la cual, una procesión da vuelta a la plaza, encabezada por la banda de pueblo, a la que siguen en el siguiente orden: los danzantes, los sahumeriantes con sus esposas, las priostas y los priostes (Rueda 1979, en Pereira Valarezo 2009: 65).

En otros lugares donde se celebra la Pascua, en Agua Santa, parroquia Yaruquíes, por ejemplo, se le lleva a los hijos donde una persona mayor

[3] Los que echan sahumerio.

que posee bastantes cosas: tierras, ganado, animales, etc. Buscan que esta persona les pegue a los hijos para que también éstos puedan tener bastantes cosas como él. El hombre les pega en tres ocasiones con un acial o rejo mientras les aconseja y pronuncia la invocación trinitaria.

> Hacemos procesiones; van el guionero,[4] guionera, ángel, sargento con la tropa de soldados. Hacen procesión de Nuestro Señor por la calle (Azuay) (EA).[5]

> También salen con la Virgen en procesión, con manto negro, enlutada por el hijo que ha muerto. Entonces, en la esquina de la plaza por donde pasa la Virgen, el ángel quita el luto de la Virgen. Se va con cantoritas, con banda de música. El ángel le quita el manto de la Virgen anunciando que Jesús ha resucitado.

> Las pascuas, que es una de las fiestas más religiosas que se celebra en la comunidad recordando a la muerte de Nuestro Señor Jesucristo, en esta ocasión que recuerdan el domingo de Ramos y el domingo de Pascua que se disfrazan de capitanes donde deben realizar una pequeña fiesta de un gasto de 30,000 sucres[6] donde todos los moradores deben acompañar a la misa que debe celebrar recordando la muerte de Nuestro Señor Jesucristo y los disfrazados deben hacer la procesión después de la misa en la parroquia de Columbe, y las mujeres también participan en el disfraz y también ellas deben hacer la procesión del domingo de Pascua donde debe componerse de los soldados un sargento de parte del capitán elegido, etc. (Guagcha 1985: 12-13) (FD).[7]

Guagua tanda –wawatanda- o guagua del pan, el niño del pan. Es un pan en forma de niño que, por lo general, las niñas indígenas cargan en sus espaldas durante la celebración de los difuntos. Sobre el origen de esta

[4] Lleva un estandarte o una bandera.
[5] Entrevista realizada por el autor.
[6] Moneda ecuatoriana antes de ser reemplazada por el dólar americano.
[7] Fondo Documental de la diócesis de Riobamba.

costumbre, se dice que es el vestigio de cuando, en época prehispánica, los indígenas acostumbraban a pasear sus muertos por la comunidad para despedirse de ella, antes de su entierro en el lugar establecido para ello. Al parecer, al cumplirse el año de fallecido, el difunto era exhumado y de nuevo sus restos eran paseados por la comunidad en una especie de adiós definitivo. Luego se le enterraba en el mismo lugar. Con la llegada de los españoles, a los curas doctrineros les pareció que esta costumbre era inadecuada y decidió terminar con ella obligando a los indígenas a sepultar a sus muertos dentro de las iglesias o en el cementerio junto a ellas. Los indígenas, al ver que no podían celebrar ese "cabo de año" a la manera de antes, se ofrecían para cargar las imágenes de los santos en las procesiones. Simbólicamente, estaban cargando sus seres queridos en esas procesiones, no tanto a los santos de la Iglesia. Con el tiempo, los indígenas fueron desplazados por los mestizos en esa labor al crearse las "hermandades" o cofradías de las cuales los indígenas estaban excluidos. Para superar esa dificultad, los indígenas idearon la fabricación de panes en forma de "niño" para poder pasearlos a su gusto durante la celebración anual de los difuntos.

> Las culturas prehispánicas guardaban un enorme respeto para los difuntos en las regiones andinas y se representaba con un sinnúmero de rituales, símbolos y alimentos. Uno de los rituales extendidos en el Tahuantinsuyo, antiguo territorio inca, consistía en visitar los sepulcros de los difuntos una vez al año y sacar sus momias. Junto a ellas se compartían alimentos rituales como la colada morada, y se realizaban otros rituales como muestra de respeto. La llegada de los españoles supuso un intercambio de cultura y tradiciones religiosas. La iglesia católica prohibió sacar a los muertos de su sepulcro por ser un acto como una profanación. Con el tiempo, las guaguas de pan reemplazaron de manera simbólica a las momias de los difuntos. En quichua la palabra "guagua" significa niño o niña. Se cree que las guaguas de pan llevan este nombre ya que en un inicio representaban

a los niños fallecidos. También existen vestigios de panes ceremoniales con forma de animales y símbolos sagrados.[8]

La costumbre del culto a la "huaca tutelar" y los ancestros ha sobrevivido hasta nuestros días orientada culturalmente por la Iglesia Católica. En vez de las procesiones de las momias de los antepasados, el andino moderno saca en procesión las imágenes de los santos…[9]

De igual manera si se quiere realizar una romería hay que por ley[10] llevarlo al fundador con su santo,[11] para ir a misa en honor a este santo, los lugares más escogidos para las romerías son generalmente en Pungalá, a la virgen de la peña; en baños, a la Virgen del Rosario; en Punín, al Señor de la agonía. Para estas romerías ellos llevaban el fiambre para ir comiendo por el camino, estas comidas son: papas en gran cantidad, también llevan cuyes, conejos, gallinas, hornado,[12] maíz tostado, etc. Ya llegados a la ciudad mencionada primero buscan un cuarto para alquilar o sea lo que llaman Posada para allí dejar las cosas que ellos llevaban, dejando ahí y salen a pasear y regresar nuevamente a las posadas donde la noche no duermen si no pasan divirtiéndose, tomando bebidas y cantan, bailan hasta el amanecer y al siguiente día se comen los fiambres fríos a veces dañados.

Después todos se dirigen hacia la Iglesia para decirle al señor cura que realice la misa, y nuevamente ruegan al cura para que les dé la bendición para regresar a sus hogares, y luego que ya regresan a sus casas el prioste le agradece al fundador con algunos regalos buenos, ya sea con cosas de comer y también de beber con el fin de que no le hable,[13] en ese mismo instante ya nombra otro prioste para el otro año. Los cantos que ellos utilizaban en estas romerías son en su propio

[8] https://m.facebook.com/339699043564763/photos/momentoculturalhistoria-de-las-guaguas-de-pan-más-información-en-ecuador-celebram/477910233076976/
[9] https://es.wikipedia.org/wiki/Huaca
[10] De forma obligatoria.
[11] El fundador es el dueño de la imagen, él nombra los priostes que se encargan de "pasar" la fiesta.
[12] Cerdo asado.
[13] Que no lo regañe o amoneste.

idioma, pero para mejor comprensión también lo traducimos al idioma castellano.

Vamos a Villa María/vamos al pueblo de Punín

Va Pancho Francisco/va Rosa María

vamos a oír misa/vamos a poner luces

a la Virgen de la Peña[14]*/que nos dé su bendición*

entraremos al pueblo de Punín/llegaremos al pueblo de Licto

ve Pacho Francisco/ve Rosa María (Comunidad San Bernardo 1985: 22 -32) (FD)

En la provincia de Chimborazo, algunas fiestas religiosas, devociones especiales a santos, romerías, procesiones, etc. todavía se organizan a través de los piriostazgos. Por ejemplo: las fiestas del 6 de enero, es decir, la Epifanía (Riobamba, San Vicente de Yaruquíes, Licán); Carnaval, al que llaman la fiesta a San Carlitos (Guamote, Sanancahuan, Santa Cruz); fiesta de la Pascua (Calpi, Riobamba)

> Consiste en una romería al Cerro del mismo nombre, asisten muchísimos indígenas de Licto, Punín, Flores, San Luis, Colta, Columbe, Guamote, Cebadas y naturalmente Cacha. Continuas caravanas de hombres, mujeres y niños se acercan al cerro sagrado por varias direcciones, desde las seis de la tarde hasta las cuatro del siguiente día. Por la noche este Santuario sin ninguna construcción presenta un ambiente de misterio impresionante. El cerro se ve poblado por varios grupos de indígenas, todos separados. Al llegar en fila india se acercan a la cruz de madera de dos metros de alto pintada de verde y que tiene la inscripción "Salva tu Alma", los romeriantes la tocan, la besan, en alguna rendija todos tratan de meter lana, cerda, plumas.

[14] Es una reproducción, también sobre la roca, de la imagen de la Virgen de las Lajas en Ipiales, Colombia.

Algunos dejan unas monedas sobre el brazo de la cruz. Los jóvenes ruedan por el suelo, luego eligen un pequeño hueco se acurrucan junto al hoyo encienden muchas velas pequeñas, dan la idea de que están calentándose junto a un fogón, nadie reza nada, pero todos se sienten felices, apenas murmuraban algunas palabras (Guashpa Bastidas 2012: 71-72).

Las procesiones, otro elemento importante y frecuente en las fiestas, debemos entenderlas como un ritual que tiene un sentido específico: la reintegración de los espacios de la comunidad. "Una procesión -dice Cumrine (1988: 113)- es un proceso dinámico y reintegrativo: así se aclaran los eslabones simbólicos entre los tres niveles de la vida: diario, ritual y ceremonial...".

Sobre las diferentes actividades realizadas por las comunidades durante el año tenemos los testimonios de los calendarios agro-festivos. Se conserva la ortografía y redacción originales de quienes elaboraron los calendarios. Énfasis nuestro.

- "**Romería** al señor de la misericordia de Palmira" en la estación de lluvias en febrero cuando se está dando las primeras papas y habas;
- "la **caminata** al señor de la agonía de Punín **llevando** flores de granos a la chacra", durante las lluvias del mes de marzo cuando empiezan a florecer los productos y "las mujeres no entran, chacra coje lancha";
- "**oración** de agra[decimiento] a Pachamama, en el mes de abril, época de lluvias, cuando comienza cosecha de habas verdes";
- durante el mes de mayo todavía llueve y "aparece el pulug de papa", "**romería** al Virgen d Quin[che] **llevando** semillas ropas para bendecirle", "**peregrinación** al Virgen de Quinche";
- en el mes de junio que hay sequía y se realiza la "cosecha de papas con azadón", se hace una "**romería** al páramo de Alajawán y una "**peregrinación** al Virgen de Quin[che]"

- en el mes de julio, época de sequía, "descansa la tierra", "**romería** [a] Alajawan **llevando** cucayo";
- en la sequía de agosto "berbecho deja un mes que pudra el terreno", "**caminata** a Santa Rosa de una fiesta indígena";
- en octubre época de sequía, "después de la cruza este mes queda en descanso para sembr.[ar]", "**fiesta** de Pachamama para iniciar la siembra, "en el sitio donde van a sembrar dar grac.[ias] a Dios y Pachamama";
- en la época de sequía de noviembre: "siembra grande de las papas del 21 a 25 n.", "La semilla comienza a nacer donde estaba endulzando. Botar huesos de cuy.", "Día de los difuntos **visita** al cementerio", "visita de los ángeles a las casas pidiendo colada morada y cuero de chancho";
- época de lluvias en diciembre, y "nacen las papas y las habas en un mes", "**dramatización** del nacimiento de Jesús", se **bañan** a la mañana en Punín Huayco".

Cantos, romerías, caminatas, prohibiciones (no pueden las mujeres entrar en la chacra), oraciones, peregrinaciones, fiestas, botar huesos de cuy, visitas al cementerio, baños.

> La fiesta religiosa no abarca solo determinados lugares o determinados momentos (en la cosmovisión andina el espacio y el tiempo no se conciben separados) sino que la fiesta religiosa se da en todo lugar y en todo momento, pero asume formas diferentes en cada caso. La religiosidad andina consiste en participar en esta fiesta que nunca acaba, que siempre se re-crea. La religiosidad andina es un continuo sintonizar la vida de la familia, la vida de la comunidad humana, con la vida toda del cosmos, con el mundo vivo, en cada uno de los estadios fisiológicos que se suceden a lo largo del año. La religiosidad andina es la entrega de la vida propia a la vida total del mundo vivo, en cada momento y lugar (Grillo 1991: 19).

Ritos de purificación

Consideramos como tales aquellos comportamientos rituales y actos modelados que tienen que ver con el individuo y la comunidad en el sentido

de despojarse o verse libre de alguna contaminación o manchas sobrenaturales, como en el lavatorio de los funerales, por ejemplo; prepararse para un acontecimiento importante, el baño de la madrina de bautismo o el baño del novio en la madrugada del matrimonio; adquirir fuerza, durante el cambio de dignidades comunales; procurar un nuevo orden de cosas y el inicio de una nueva época; barrer la casa, quemar la basura o el año viejo, y, en general, diversos ritos propiciatorios buscando la favorabilidad de los seres que conforman el panteón familiar o comunitario.

A estos ritos que han recibido distintos nombres: de execración,[15] confirmatorios, deexpiación o lustrales, les daremos la denominación de purificación en el sentido anotado más arriba, de procurar alcanzar lo nuevo, abandonar un estado de contaminación, despojarse de locaduco, buscar la renovación; en resumen, declararse limpio ritual y simbólicamente para obtener eventuales beneficios de la divinidad. Por lo general, estos ritos se inscriben, aunque constituyen ritos en sí mismos, dentro de otras ceremonias o ritos más amplios.

Veremos aparecer con bastante frecuencia en los testimonios que siguen dos elementos que tienen relación con la purificación: el agua y el fuego. Además de estos, observaremos las acciones o gestos de limpiar, barrer y soplar como componentes esenciales en los ritos de purificación. Asimismo, existen actos punitivos, llamados "castigos rituales" que procuran, igualmente, la purificación deseada.[16]

Presentamos una especie de tipología en cuanto a los de ritos de purificación.

[15] Conocidos también como de proscripción.

[16] El agua, dice Eliade (1981: 206), absorbe el mal gracias a su poder de asimilación y desintegración de todaslas formas. La purificación por el agua tiene esas mismas propiedades; en el agua todo se "disuelve", toda "forma" se desintegra, toda la "historia" queda abolida (…) Por desintegrar toda forma y abolir toda historia, poseen las aguas esa virtud de purificación, de regeneración y de renacimiento; todo lo que en ella se sumerge "muere", y sale de las aguas como un niño sin pecado y sin "historia", apto para recibir una nueva revelación y comenzar una nuevavida "limpia".
Frazer (1986: 727), a su vez, nos habla del fuego como un "agente detergente que purifica hombres, animales yplantas, quemando y consumiendo los elementos nocivos, ya sean materiales o espirituales, que amenazan todo lo viviente con enfermedades y muerte". Sobre el sufrimiento como valor ritual véase (Eliade 1975: 126)

Limpia. Es el rito más común. Se puede practicar con velas, huevo, hierbas, cuy, etc. Incluso se puede limpiar con una moneda o con una caja de fósforos. Depende del "mal aire" o la enfermedad que le haya "pegado". Si le ha "cogido el cerro", la piedra o la Madre tierra, debe acudirse a un especialista. Hay una persona encargada de ello. Puede ser de la familia o no. Por lo general, no basta con una limpia, son necesarias por lo menos tres. Hay una "mano" para niños y otra, para adultos. Puede ser hombre o mujer indistintamente.

Lugares en el camino. Cuando se va de viaje, se pasa por ahí, se va de romería y si es un sitio "bueno" se coge una piedrita, se limpia todo el cuerpo, se pone el aliento tres veces y se deja allí como señal o pago, o se lanza al abismo. Mientras se camina, se limpia los pies y las piernas para que el camino no canse, y se tira sin mirar o se deja a un ladito, por ahí.

Casa nueva. Cuando se hace la "terminación" de la casa nueva o *mushuk wasi,* se reúne toda la familia junto con el *wasichik maistro*[17] y todos quienes colaboraron en la minga. Se barre y arregla todo: se recoge y limpia hasta el último rincón. Esa basura se bota o quema. Al maestro mayor se le amarra a la viga grande. Con la basura que se ha recogido, se prende candela en donde está él, para que se humee. Se quema ají y se hace el bulai. Esto ocurre antes de la bendición. El *wasifichay*[18] es la bendición de la casa nueva. Para ello se nombran padrinos y se prepara un altarcito. Se adorna la casa, se hace un arco y se colocan flores y otras cosas más. Se pide a un mayor, al "padrecito" o al catequista que "dé" bendiciendo la casita. Ahí se sahumerea y se bota agua bendita por todo lado. Después se brinda comida a los invitados y se baila toda la noche "zapateando y sacando polvo del piso".

Semilla. Con la vela se limpia las trojas[19] o los sitios donde se ponía la semilla de papas o los granos, a veces una sola papa, la más gruesa.

[17] Especie de maestro albañil para construir la casa.
[18] Limpieza de la casa, bendición o inauguración de la casa nueva.
[19] Construcción de madera para guardar granos o frutos.

"Se limpia mientras se pide a Tayta diosito 'que dé solo así'. Van limpiando en chakra mismo el punta grano", sea cebada, trigo o habas, o llevan espigas hechas wango.[20]

Novios. Cuando retrasan la hora de la bendición o "alabado" en la casa de la novia, se humea con sahumerio poniendo ají, como castigo, diciendo que es ocioso *chiki hapishka* o *killa*.[21] Ahí miran que va a ser un mal *kawsay* de ese matrimonio.

Animales. Con vela se limpian; llevan lanas; matan los más grandes, para llevar a la imagen, sean cuyes o conejos. Cuando limpian con yuyos no llevan al santo: se bota o tira en el camino.

Terreno. También se limpia o se sopla o se ponen los huesos del cuy enterrando. Depende de lo que pase y de lo que se vaya a hacer. Hay también lugares y santos especializados para los terrenos, para los problemas o cuando se va a vender o cuando no producen.

Lavatorio. Después del traslado de algún muerto, "todos" los que han estado en contacto con él durante la muerte o durante la enfermedad deben participar del lavatorio: se limpia la casa, se lleva toda la ropa y las pertenencias del difunto y se "lava". Hay lugares especiales para ello y debe ser agua corriente. Después del lavatorio se da una buena y abundante comida y bebida para que la gente "no hable" (Recalde, Celso, et al., 2011: 94-95).

Luego van al lavatorio, los cargadores limpian toda la casa y tienen que soplar con el agua todas las cosas que tenía el difunto. Si el muerto es un hombre, tienen que soplar con agua el azadón, las herramientas. Esto de soplar con el agua se llama *chiriyachi*.[22] Después limpian el cuarto, toda la gente sale y se cierra el lugar donde vivía el finado. Todo debe quedar bien limpio. La basura [la] van cargando a donde se

[20] Atado.
[21] Vago, flojo.
[22] Chiriyachi=enfriamiento, del verbo Chiriyachina=enfriar.

van a bañar. Al lado del agua se quema la basura. Se lava la ropa, se bañan los familiaresy los que son bien amigos del finado. (EA)

Al siguiente día [del entierro] van al lavatorio. Para esto recogen toda la ropa personal y de cama del muerto, la paja donde era la cama; eso lo cargan los mismos que cargaron el cadáver y se van a bañar y a lavar donde se bañaba el finado. Después ahí en el lugar, comen y toman; queman la paja. (EA)

Esas cosas viejas [las pertenencias del difunto] las queman para ir luego donde se bañaba el muerto y lavan la ropa, y se bañan los acompañantes. (EA)

Al día siguiente del entierro, muy de mañana, barren toda la casa y recogen la ropa sucia, sea o no del difunto. Preparan la comida. Toda la familia y parte de la comunidad van a la quebrada o al río al lavatorio. Lavan la ropa y se bañan todos; en un sitio los hombres y en otro las mujeres. Después toman y comen nuevamente. (EA)

Al segundo día [al día siguiente del entierro] hacen el lavatorio. La gente que quiere participar lleva a los dolientes arroz, azúcar, harina, fideos, etc. Recogen toda laropa, barren la casa y se van a donde corre agua. Se bañan los hombres seguidos de las mujeres.[23] Luego comen, toman y se van a la casa del difunto. (EA)

Al día siguiente [del entierro] hacen el lavatorio. Barren el cuarto del difunto y lavan todo lo utilizado por el muerto. Queman lo más viejo y lo bueno lo lavan para seguir utilizando. El lavatorio se hace en una vertiente. (EA)

Al día siguiente [del entierro] es el lavatorio. Cogen la ropa de todos los miembros de la familia y van a lavar. Después de lavar se bañan y toman agua de canela con trago.[24] (EA)

[23] Es decir, primero los hombres y luego las mujeres.
[24] El llamado "canelazo".

Al día siguiente [del entierro] hicieron el lavatorio. Los cargadores bañaron a la viuda y después se bañaron ellos, después los familiares y por último los acompañantesde la comunidad: estos últimos se bañaron solo los pies. Al que se va bañando le dan agua de canela con trago. Luego lavan la ropa del doliente y alguna ropa de los acompañantes. (EA)

El día del bautismo se lava la madrina, se pone la mejor ropa (…) y pide el *wawa* a la mamá. (EA)

Para esto [para el *jatarichi*] se necesitan dos matrimonios: un matrimonio que llaman el "lavador de manos" y otro que llaman el "peinador". La mujer de la pareja del "lavador de manos" lava las manos a la novia. Después el hombre hace lo mismo con el novio. (EA)

El día del matrimonio hacen bañar a los novios en la madrugada. Al novio lo hace bañar más. A este baño van los músicos, los familiares y mayores de la comunidad. El baño no lo hacen en cualquier parte si no en un *pukyo*[25] escogido. El novio, terminado el baño, regresa llevando un balde de agua de ese *pukyo* a los padres de la novia. (EA)

A las cuatro de la mañana [del día del matrimonio] el novio tiene que bañarse en el *pukyu*. Si no quiere bañarse el novio otro "se hace el novio" para bañarse en vez del novio. El que lo hace se ofrece voluntariamente. A este baño se va con las familias y conlos músicos, si los hay. Bailan en el lugar del baño. Se echan agua unos a otros, como en Carnaval. Prenden candela para abrigarse. (EA)

Van a la misa [de Navidad] de la parroquia a medianoche. Al regresar se bañan en el *pukyu;* lo hacen en la madrugada porque si se bañan antes de la misa dicen que se bañan en "*palla yaku*"[26] y, para bañarse en "*mushuk yaku*",[27] lo deben hacer en las primeras horas del 25 [de diciembre]. Esto les ayudará a ser hombres nuevos. (EA)

[25] Pogio, Pukyu=vertiente, pozo, manantial.
[26] Agua vieja.
[27] Agua nueva.

Se reunían a eso de las 10 p.m. todos los que querían participar de la misa en la parroquia y allí se distribuían en dos grupos: el de los hombres que iba delante y el de las mujeres más atrás. Al llegarse al pueblo saludaban entre ellos como si no se hubieran visto. Terminada la misa se iban a buscar flor de la hierbabuena, después pedían la bendición a los mayores. También acostumbraban barrer el patio. (EA)

El 31 diciembre a las 12 de la noche, se bañan las personas en la casa comunal junto con los priostes para que se vayan los pensamientos viejos y vengan los nuevos pensamientos. (EA)

A los dirigentes que salen y a los que entran les hace bañar. A los nuevos les entregan los poderes;[28] se les da consejos acerca de lo que cada uno tiene que hacer según el cargo para el cual fue elegido. Eso hacen el 31 diciembre por la noche. (EA)

En estos días [de la fiesta de Pascua] piden bendiciones, y, para pedir bendición ledicen al capitán o prioste que le van a pedir el *pascuanchina*. La gente viene, el capitán consigue una correa y la gente obligadamente se acuesta, dos o tres, delante del capitán y éste les fuetea, pero más duro en el último fuetazo ya que da tres: uno por el Padre, uno por el Hijo y el último por el Espíritu Santo. Después tienen que levantarse los que estaban echados y pedir perdón rezando el Bendito. Después rezan todos el Padrenuestro. Luego el capitán pide perdón a los que están en la fiesta. Dice "perdonarán que voy a dar la bendición en nombre de nuestro Padre, en nombre de Jesucristo resucitado". (EA)

El día de *Corpus*,[29] barren la casa y después queman la basura en una loma y cocinan bastante comida. (EA)

El miércoles se baja la bandera y dicen que el Carnaval, por los bailes, las borracheras, las peleas, ya se hace viejo, hecho una lástima.

[28] Varas de mando.
[29] Considerado por los indígenas como Año Nuevo.

Entonces, subiendo a una loma, para ver al Carnaval, para quemarle, diciéndole adiós… le desnudan al "viejo", y queman la ropa. Luego viene la bendición de toditos, hombres, mujeres y niños. Todosdando consejos y agradeciendo los días de Carnaval; se disculpan y perdonan. (EA)

Después de la comida[30] hay que barrer la casa y recoger todas las hojas de *chihuile*,[31] "lana" de cuy, plumas de gallina, cáscaras de haba, etc. y quemar en los caminos grandes, en los cruces. Al que va llevando las basuras le botan agua mientras sale de la casa. También golpean el suelo con el acial mientras le dicen: "¡sal de aquí, hambriento!".[32] Haciendo eso en verdad el año siguiente no hay hambre. (EA)

[30] Del día de *Warmi Pascua*, es decir, Pentecostés.

[31] El chigüil, también conocido como chihuil, chibil, chivil, chihuila, chachi o cuchichachi, es un alimento originario de la sierra ecuatoriana preparado con harina de maíz y queso y envuelto en hojas vegetales. Tradicionalmente en hojas de maíz. Este delicioso alimento se prepara especialmente en las épocas de la Semana Santa y Carnaval, aunque se puede preparar en cualquier momento (Wikipedia).

[32] Este gesto no recuerda la costumbre en varios pueblos de "cargar" a un animal con todos los males y pecados de la comunidad para luego sacrificarlo o desterrarlo. En Israel, por ejemplo, el sumo sacerdote hacía una solemne confesión de los pecados del pueblo y los "descargaba" sobre otro macho cabrío (…). Después de esta transferencia ritual de los pecados, el animal era llevado al desierto. El sumo sacerdote y todos los demás que hubieran tocado a los animales sacrificados en aquel día estaban obligados a purificarse luego bañándose y lavando sus vestiduras (Brandon 1975: 650).
En la celebración del día de expiación (…) el gran sacerdote de los judíos extendía las manos sobre la cabeza de una cabra, confesaba sobre ella todas las iniquidades de los hijos de Israel y transfiriendo así los pecados de la gente al animal, la enviaba a perderse en el desierto. También puede ser una persona humana la víctima expiatoria sobre la que recaen periódicamente los pecados del pueblo (Frazer 1986: 642).
El término comepecados o devorador de pecados se refiere a una persona que, mediante rituales, tomaría por medio de comida y bebida los pecados del habitante de una casa, normalmente recién fallecido, absolviendo por tanto su alma y permitiendo a esa persona descansar en paz. En el estudio del folklore el comepecados es considerada una forma de magia religiosa. (Wikipedia, 2020)
Desde el siglo XVII está documentada en Inglaterra la figura del comepecados. Esta persona se encargaba de comer simbólicamente los pecados de un muerto para que éste pudiera alcanzar la salvación de su alma. Cuando un hombre o mujer fallecía, los familiares en ocasiones llamaban al devorador de pecados al lecho de muerte y le hacían sentar en una silla o taburete. Por encima del cadáver, le pasaban algo de comida y bebida, normalmente pan o queso y cerveza o leche. A veces posaban la comida en el pecho del difunto unos instantes. Cuando el comepecados consumía los alimentos, se creía que éste absorbía inmediatamente los pecados del difunto. Después de llevar a cabo su función, los devoradores de pecados recibían una compensación económica por su particular servicio a la comunidad. Estos personajes pertenecían a un estrato social muy bajo, a menudo eran pobres y vagabundos, dispuestos incluso a sacrificar la salvación de su alma por poder obtener dinero y comida (Lázaro Romero 2019). Véase también Berlutti 2020.

> Después de cocinar limpiaban la casa. Recogían la basura y la iban a quemar en elcamino grande, en el cruce, haciendo un solo montón. Las mujeres decían que estaban mandando la *Warmi Pascua* en la punta del humo. (EA)

Los ritos de purificación con agua y los de cremación, podemos entonces, entenderlos, como el deseo de procurar apartarse por haber estado en contacto, directa o indirectamente, con algo contaminante y, por lo tanto, con el misterio que siempre implica lo profano o maligno, así como con los contagios rituales que pueden resultar peligrosos.

Ahora bien, para la comprensión de estos ritos debemos situarnos en la óptica de querer lograr una regeneración periódica, sobre todo en los ritos anuales durante el Carnaval, Navidad o *Corpus;* una era nueva, el reordenamiento del mundo y de la vida personal, acabando con la condición caduca, el desorden y el mal que vienen a estar representados en la basura, lo sucio o la ropa vieja.

El agua y el fuego son los elementos encargados de obtener fundamentalmente dos cosas:

> a) Alejar todo lo dañino, lo nocivo, lo que haga referencia al "orden antiguo", a lo absurdo y amenazante.
>
> b) Obtener de la divinidad, espíritus, o seres sobrenaturales, la esperada benevolencia para el periodo oestado que comienza.

Con estos ritos no solo se busca la abolición de un espacio cargado de referencias negativas sino también la eliminación del tiempo concreto en el cual las cosas se hicieron viejas, sucias, perdieron, en otras palabras, su "pureza original." (Eliade 1985: 82).

El castigo o el dolor ritual se ha visto revestido de un sentido purificador. Al asociársele a este castigo la fórmula trinitaria, según el testimonio presentado, quiere proveérseles de una mayor eficacia. El perdón y la regeneración vienen dados en la medida en que el prioste, quien en ese momento asume o participa de cierta manera del poder sagrado, azota al penitente.

Buscando resumir lo que hemos estado planteando, queremos ofrecer algunos aspectos que hemos ido viendo a lo largo de nuestro trabajo y que nos parece importante resaltar para tenerlos como punto de referencia o clave de interpretación de los diferentes ritos y gestos aquí expuestos y analizados.

> Los rituales celebrados por los indígenas de Chimborazo son hechos culturales que no solo integran al individuo a la comunidad o la familia, sino que son medios propicios para la estabilidad familiar y grupal, tal es el caso de los ritos de intensificación.
>
> Los ritos realizados, tanto de carácter individual como grupal, tienden a ejercer un benéfico control sobre todos los miembros evitando la espontaneidad o la improvisación que no tienen nada que ver con las normas culturales tradicionales del grupo. Lo que también podemos entender como su derecho consuetudinario. (Botero Villegas, 2020c)
>
> Estos ritos son el producto de un proceso histórico y de una experiencia cultural que han logrado generar, asimismo, procesos internos específicos determinando una ritualidad también específica.
>
> Los antepasados o muertos del grupo tienen un espacio importante en la vida ritual delos indígenas, se les propone como un modelo a seguir y se les considera como eventuales propiciadores de beneficios.
>
> En los ritos descritos y analizados se evidencia la carencia y la innecesaria presencia de especialistas sagrados; la ritualidad está al alcance de los individuos comunes.
>
> Todos los ritos cumplen con dos funciones específicas o al menos con una de ellas: relacionar a los individuos del grupo entre sí o con la divinidad. La relación con la naturaleza y sus manifestaciones, como la tierra o los animales, la entendemos como mediadora no comotérmino o fin de la relación.
>
> Los gestos analizados -soplar, bendecir, limpiar, barrer…- se inscriben dentro de un universo de sentido propio del grupo de tal manera que fuera de él tales gestos serían incomprensibles.

> Los ritos tienen especial referencia y preferencia a cuestiones vitales para la comunidadcomo son la producción y la reproducción tanto física como cultural. (Contreras Hernández 1985: 91)
> Los ritos que hemos descrito y analizado,lo son en el sentido de que se ofrecen como actos modelados o estereotipados por la tradición del grupo, éste los conserva en una especie de libro mental –ritual- que garantiza la manera como deben ser realizados.

Vamos a tener en cuenta un texto que nos presenta tres principios fundamentales que nosayudarán a complementar y a entender mejor lo que hemos estado diciendo acerca de la ritualidad del mundo andino de Chimborazo.

> Primer principio. - El rito escoge los elementos más significativos de la vida cotidiana para decir lo que es y lo que no es esencial al hombre que siembra, que cosecha,que esperan las lluvias y la estación seca, que necesita de carne y de lana.
> Segundo principio. - El ritual reúne a los hombres de una región alrededor de un cierto número de principios, de valores y de normas que aceptan como fundamento últimode su vida comunitaria. Porque un ritual no tiene sentido fuera de la creencia común en sueficacia ya que la fe en el gesto que se realiza, es toda su razón de ser. Así, el ritual no es sólo la afirmación de una exigencia individual delante de los peligros o de las dificultades que el campesino enfrenta, es también la afirmación de una solidaridad común, que al finy al cabo es la justificación de la vida del grupo.
> Tercer principio. - El ritual por su carácter eminentemente objetivo, ofrece la posibilidad de un conocimiento más adecuado de la lucha cotidiana del campesino, no solo frente a la naturaleza, sino también frente a los grupos que lo rodean. Porque él noestá solo, y, por tanto, tiene que definirse como poseedor de ganado o de tierra, como vendedor o comprador, como partícipe de la vida de la sociedad a la que pertenece. Miembro de una comunidad, él es también miembro de una

> sociedad amplia que extiende sus brazos hasta las comunidades más alejadas (Urbano 1983: 121-122).

Ritos de intensificación

Los ritos de intensificación buscan atender o asumir los aspectos considerados como relevantes durante la vida de la comunidad: siembra, cosecha, delegación del poder, recuerdo de los muertos…[33]

El rito de intensificación llama y promueve que aquello que se constituye en fundamental para la vida de la comunidad no se termine, que continúe, que tanto la reproducción física como cultural se siga dando al interior del grupo. Pero, además de esto, el rito de intensificación es una preocupación por lo nuevo, hay que celebrar que lo viejo pasa, que la muerte es provisoria.

Analizaremos algunos de estos ritos lo cual nos permitirá establecer una perspectiva apropiada sobre ciertos acontecimientos y prácticas de los indígenas de Chimborazo.

Ritos agrarios

Para los indígenas y, en general, para el hombre "primitivo",[34]

> la agricultura no es una simple técnica profana. Puede referirse a la vida y procurar el incremento prodigioso de la vida presente en los granos, en los surcos, en la lluvia (…) la agricultura es ante todo un ritual. El labrador penetra y se integra en una zona rica en sacralidad, sus gestos, su trabajo se cargan de graves consecuencias, porque se realizan dentro de un ciclo cósmico y porque el año (…) la época de

[33] Los ritos de intensificación están encaminados al bienestar del grupo o de la comunidad, más bien que al individuo, y tienen metas bastante explícitas: incrementar la fertilidad de las sociedades agrícolas o la disponibilidad de la caza entre los grupos cazadores y pescadores (…) Los ritos de intensificación son realizados también por mantener los lazos entre el muerto y los vivos, como en el caso del culto de los antepasados (Nanda, 1987: 290).

[34] El término "primitivo" lo utilizamos aquí en el sentido técnico de "preliterario", para indicar las sociedades sin escritura y con tecnología simple. La connotación de inferior capacidad de razonamiento y de forma de vida atrasada es absolutamente ajena a la significación científica del término (Diamond y Belasco, 1982: 116).

la siembra y de larecolección fortifican sus estructuras (Eliade, 1981: 355).

Para sembrar papa o cualquier otro producto se hace una oración. Se abre un saco de semilla, se pone en medio un vaso de chicha. El más mayor hace la oración y bendice las semillas pidiendo a Dios que produzca. Luego pone chicha en la boca y sopla sobre las semillas y se toma el resto. Cogiendo una semilla, el mayor que ha bendecido, la vuelve a poner en el saco y ya siembran. En el momento de la bendición presentan las semillas que están ahí. (EA)

Antes de sembrar, el dueño de la siembra hace una oración a Dios pidiendo que dé fruto en este terreno. (EA)

El primer huacho[35] de maíz, alverja, papa, se iba nombrando, en el momento de la siembra, a determinadas personas. (EA)

Antes de sembrar hacían oraciones, después hacían una cruz sobre la tierra con la mano, del centro de la cruz cogía la tierra y la besaba echando después en el huacho. Se nombraban algunos santos: San José, el Niño, el Señor de la Resurrección para que ayuden a producir. La comida para siembras y cosechas era preparada con cuy y conejo. Se recogían los huesos del cuy y conejo en los huachos para que produzca bien. (EA)

Al ir a sembrar se reúnen todos para rezar en una esquina del terreno, cogen la tierra, la besan y la tiran al aire. Al besar la tierra dicen: "Santo Dios, Santo cielo, *mama allpa*[36] de mi vida, en tus manos ponemos estos granitos, dale comer a toda la familia". Esto acostumbraban en las siembras. (EA)

Para arar sabían rezar a San Isidro, porque él sabe para uncir la yunta. (EA)

[35] Surco.
[36] Madre tierra. Allpa=tierra, polvo, terreno.

> Donde nosotros se reza a San Marcos en el momento de uncir la yunta. (EA)
> Donde nosotros al empezar a arar se nombra a San Gerardo. (EA)
> Antes de empezar la siembra se hace oración a los antepasados dueños de estos terrenos. Que pidan a Dios. Se reza a San José, a la Virgen, Padrenuestro, Ave María. Bendicen el saco de semilla el dueño del terreno y del grano. En la cabecera del terreno hacen una cruz en la tierra y en el cruce de las líneas sacan tierra, la besan y echan al terreno. Por la tarde hacen agradecimientos, hacen oración a Diosito. Se nombra una persona mayor para que haga la oración y dé algunos consejos, después que bendiga la comida y la bebida. Luego comienzan a comer. (EA)
> Para la siembra se coge la tierra y algunas semillas. El dueño de la siembra bendice y besa la tierra. Después hace una oración, el credo y otra improvisada. Luego siembran. (EA)
> En Guasuntos y Achupallas para la siembra se lleva chicha y se le brinda a la santa madre tierra regando un poquito. (EA)

Aunque no es propiamente un rito para la siembra, presentaremos un comportamiento, expresado en forma de juego, que tiene, nos parece, las características propias de un rito de fertilidad. Éste se realiza durante la fiesta de *Corpus* que es considerada por los indígenas como el comienzo de un nuevo año ya que están terminando las cosechas o preparándose para las siembras, es decir, el inicio de un nuevo ciclo agrícola.

> El oso carga Ramos y el *sacha runa*[37] también. Tienen que andar por en medio de las sementeras de granos. El oso cuando va a la capilla carga a las *wambras*[38] con la cabeza de ellas para abajo y baila. Bailan la milicia,[39] el oso y juegan "malcrianzas" cogiendo a las mujeres y acostándose encima de ellas. (EA)

[37] Esta palabra significa simplemente hombre del oriente ecuatoriano, hombre de la selva. Sacha=salvaje, silvestre. El *sacha runa* esgrime, a manera de falo, una manguera bastante larga mientras persigue a las muchachas.
[38] Muchachas, adolescentes.
[39] Una persona o varias vestidas como militares o capitanes.

Durante la fiesta de carnaval, época de los primeros granos o "granos tiernos", encontramos otro comportamiento ritual, aunque nos parece que se ha realizado en forma noconsciente.

> No hay respeto para los sembrados, los carnavales los bailan encima de los sembrados y nadie les dice nada. (EA)

De los testimonios transcritos podemos destacar aquellos elementos que nos ayudarán a desentrañar el sentido de los ritos presentados. Debemos partir de un principio general que nos permita entender el contexto en el cual se inscriben estas prácticas. El hombre busca, en relación íntima con la tierra, la satisfacción de sus necesidades básicas: alimentación y complementariamente, el tener acceso a otros recursos mediante la venta de los productos extraídos del suelo. Pero el acercamiento a esa tierra no se hace de forma inmediata sino a travésde rasgos o elementos culturales específicos; en otros términos, entre el hombre y la tierra existeuna relación mediada por la visión de la tierra como madre. Pero, además de esto, los indígenas entienden que en la tierra actúan otras fuerzas o virtualidades que es preciso convocar para que, en concurso con la misma tierra, puedan ofrecer el máximo de sus posibilidades al hombre.

Ahora bien, los indígenas consideran que dichas fuerzas y posibilidades están latentes, enpotencia, que es preciso invocarlas explícitamente, llamarlas, para que todo su potencial generador, dada su capacidad generadora, se desenvuelvan a plenitud. Las oraciones, los gestos y otros elementos tienen esta finalidad, actualizar, revivir lo que, de alguna manera, está latente o dormido.

El soplo con la chicha procura evocar aquellas fuerzas generativas de las cuales dispone la tierra para que cumplan cabalmente su función. La chicha, producto indirecto de la tierra madre, es asociada a este gesto para que, al soplar, se logre lo que pretende el grupo por medio de la persona encargada de hacerlo. Aquí me refiero al *"Ubiashum"*.[40]

[40] Beberemos, tomaremos. Del verbo *ubiana.* Beber, tomar líquido.

Pero el gesto de soplar con la chicha está complementado por la habitual oración. Esta oración, hemos visto, se dirige directamente a Dios o a un número considerable de intermediarios o santos, quienes, de alguna manera, siguen viéndose en la perspectiva desde la cual antes semiraba a las *wakas*[41] locales en épocas pasadas (Botero Villegas 2016).

Pero hay, según uno de los testimonios que hemos transcrito, un hecho significativo, y es que, también la tierra será invocada con una oración; ella misma es tratada con deferencia y respeto; al parecer se le reconoce en sí misma la capacidad de actuar sin necesidad de intermediarios, sin que precise la acción de otras fuerzas. No queremos aventurar ninguna hipótesis al respecto, pero recordemos que

> En el panteón originalmente presidido por Inti y más tarde por Viracocha, las divinidades más importantes eran (…) el trueno, dios atmosférico, llamado Illapa, y *Pachamama,* la diosa tierra, estos dos dioses (…) jugaban el papel más importante en lascreencias religiosas de un pueblo cuya preocupación máxima era todo lo relativo a la agricultura (Bleeker y Windengren 1973: 663).

> Los ofrecimientos a la *pachamama,* se basan en la consideración de que "la tierra vive", por lo tanto, tiene un comportamiento animado y puede producir bienes para los campesinos; pero recíprocamente, también debe ser alimentada por ellos, debe ser "pagada", de lo contrario puede no dar frutos o, incluso, "acarrear" a las personas y producirles enfermedades (Contreras Hernández 1985: 98).

> Especial atención debe merecernos el hecho de que una de las invocaciones se dirige al "Señor de la Resurrección."

[41] Huaca o *waka* es todo lugar u objeto sagrado. Los representantes de los seres celestes, divinidades principales, son huacas, cuyo ámbito de influencia y culto es regional o local, e igualmente la serie de héroes civilizadores de los quealgunos grupos étnicos creen descender. También los *Malqui* o cuerpos de los antepasados fundadores del *ayllu,* y las fuerzas generadoras de seres humanos, animales, vegetales, minerales, identificados en pequeñas figuras o representaciones de aquello cuya abundancia propician. (Ballesteros, 1985, pág. 289).

Las actividades agrarias cuentan con ese principio que pudiéramos denominar o presentar con los opuestos.

Muerte/vida, muerte/resurrección[42]

El invocar al "Señor de la Resurrección" deja entrever la preocupación de que, así como en él se operó el cambio de la muerte a la vida, en el grano sembrado, en la vegetación entera, se desarrolle el mismo proceso, la misma transformación, transformación que provocará algo fundamental: la vida, la permanencia y continuidad del grupo en el tiempo. Se asocia, entonces, las posibilidades del grano sembrado y enterrado con lo ocurrido al Señor que resucitó después de la muerte. Con el grano ocurrirá igual y, precisamente por eso, se le invoca el Señor, para que él haga posible tal transformación de la misma manera como se dio en él.

Los antepasados son también invocados en estos ritos. Dos aspectos sobresalen en estesentido, de acuerdo a lo expresado en los testimonios.

a. Se invoca los antepasados quienes fueron los primeros dueños de la tierra en donde se va a efectuar la siembra.

b. Se invoca a los difuntos porque éstos piden a Dios.

En el punto *a* vale la pena tener en cuenta lo que hemos analizado anteriormente con respecto a los ritos funerarios, los cuales quieren obtener, de algún modo, que, si bien el muerto llegue a otro "mundo" o estado, no se pierda del todo la relación entre él y su grupo. Al parecer, el recurrir a los antepasados, puede garantizar una permanencia benéfica en esta tierra que fue de ellos y que de alguna manera sigue siendo suya. Es quizá una forma de hacerlos solidarios con el grupo de los vivos, una forma simbólica de reafirmar que la tierra sigue estando en sus manos, que el hecho de la separación por la muerte física no significa la expropiación del suelo; a lo mejor así los antepasados mirarán con benevolencia a quienes ahora

[42] El drama de la vegetación se integra en el simbolismo de la regeneración periódica de la naturaleza y del hombre. La agricultura no es sino uno de los planos en que se aplica el simbolismo de la regeneración periódica (…) lo primordial y esencial es la idea de regeneración, es decir, la repetición de la creación. (Eliade 1985: 64-65).

trabajan en esa tierra y ayudarán, según sus posibilidades, a una mejor y más generosa fertilidad.

El caso *b* hace alusión a la relación entre los antepasados con la divinidad. Éstos son intermediarios. Se les invoca y convoca por medio de oraciones para que ellos, a su vez, solicitena Dios la intervención eficaz para tener acceso a los productos de la tierra. Se tiene, según esto, la seguridad de que los antepasados participan de la presencia divina y de que ésta se dispone a favor de lo que ellos soliciten. Los antepasados son, entonces, medio eficaz para acceder a la divinidad y sus favores.

Podemos observar aquí algo muy importante y es que, para la celebración de estos ritos de intensificación que hemos estado describiendo, no se hace necesaria la intervención de especialistas sagrados. Quienes realizan estos rituales son las personas comunes del grupo, de la comunidad, quienes, a lo sumo, lo único que pueden tener a su favor para ser llamados a presidirel rito, es su edad, un encargo -prioste, compadre-, o un oficio -partera. Es más, son personas corrientes, hombres y mujeres que, incluso, no poseen ningún encargo u oficio delegados por la comunidad.

Entremos ahora a considerar los ritos de intensificación concernientes a la cosecha. A esta debemos entenderla en una relación dialéctica con la siembra. La recolección es el momento final de un proceso que se inició invocando la presencia de las diferentes fuerzas benéficas latentes en la tierra y en el espacio propio de la divinidad. La cosecha es el momento, el tiempo de agradecer a esos seres, incluida la tierra, que han hecho posible que el fruto sea abundante. Sino lo ha sido, es, entonces, la oportunidad de revisar y encontrar en qué consistió la falta ritual por parte de quienes sembraron. De todas maneras, abundante o no, la cosecha es un tiempo fundamental para el grupo. Es la oportunidad para recrear los lazos de solidaridad, de amistad y de parentesco; es el momento de regocijarse por lo que se ha obtenido después del esfuerzo asociado entre las personas y la tierra, y los otros seres que potenciaron poco o mucho la misma productividad; es el tiempo de los planes, de la esperanza en la próxima cosecha que será igual o mejor que la actual. Es, entonces, preciso festejar, cele-

brar tal acontecimiento, pero primero hay que agradecer a quienes han posibilitado la alegría del grano recogido.

Sabemos también que, para los indígenas de Chimborazo, este tiempo de cosecha tiene un sentido doble: es la época en que termina un ciclo y comienza otro.

En algunas comunidades, durante la fiesta de *Corpus,* por ejemplo, la cual se lleva a cabo en junio, los indígenas manifiestan que es la fiesta de "nuevo año" explicando que es tiempo de cosechas.

Al cosechar se agradece a Dios. Hacían oración con los prestamanos –*makimañachi*.[43] Cuando se hace la trilla, al ir a juntar, se hace una cruz con la paja del trigo o la cebada, se hace una oración. Recuerdan a los antepasados muertos dueños del terreno y se les agradece por haber tenido el alimento. Para recoger ya el grano limpio bendicen el grano, cogen un puñado de ese grano y lo besan poniéndolo luego en el mismo lugar. (EA)

> Se amontona el grano limpio y, encima del montón, se hace poner una cruz y los que están ahí se arrodillan alrededor y ponen chicha en la mitad. Hacen luego como una oración comunitaria de rodillas. Antes de coger el dueño lo suyo, da su ración a los que le han trabajado. La chicha la bendice un mayorcito que sepa y él mismo reparte a todos, pero élmismo tiene que tomar diciendo: "*¡ubiashun¡*".[44] (EA)

> Cuando se ha trillado todo el grano, hacen una cruz con el zig-zig[45] y agradecen a Dios diciendo que ese alimento viene para todos. Para entrar a guardar el grano entran saludando diciendo que viene lleno de gracia. (EA)

En estos ritos de la recolección vuelven a aparecer elementos y gestos que han sido provistos tradicionalmente de una fuerte carga ritual: arrodillarse, bendecir, la chicha, la cruz y, también, los antepasados. Todo esto

[43] Pedir prestado, pedir mano prestada para una labor. *Maki*=Mano, antebrazo. *Mañana*=pedir, solicitar, pedir prestado.
[44] ¡Beberemos!, ¡bebamos!
[45] Una planta.

se da en un contexto de fortalecimiento de las relaciones comunales. Es decir, aquí el rito aparece con esa doble característica que hemos destacado antes: unir, cohesionar al grupo, por una parte y, entrar en relación con la divinidad o divinidades propiciadoras en las que creen los grupos agrícolas, por otra.

Recordemos que la característica fundamental de los ritos de iniciación es una acción en favor del individuo y que en los de intensificación la práctica ritual está orientada al beneficio delgrupo o de la comunidad.

Hay un gesto importante que hemos visto aparecer en otros momentos y en contextos rituales diferentes: el beso o *muchai*. Se besan la tierra y el grano.

Para comprender tal acción o gesto, ritualmente, por supuesto, debemos hacer referencia al verbo kichwa que designa este gesto: *muchana*, que significa, igualmente besar, alabar, adorar, respetar, venerar. Según esto, podemos, entonces, entender tal acto como una señal de respeto, de reconocimiento, de aprecio. Lo que se besa es digno de consideración, es percibido como valioso, si bien es cierto que, en ocasiones, puede también inspirar cierto temor. Esta es, nos parece, la ambivalencia o, incluso, la ambigüedad de cierto tipo de creencias.

Tengamos presente también que hasta hace muy poco tiempo y en algunos lugares todavía hoy, los indígenas saludaban a ciertas personas -sacerdotes, hacendados, funcionarios públicos…- besándoles la mano en un gesto que puede ocultar múltiples significaciones: aprecio, temor, respeto…

Hacia la tierra, hacia el grano, como dadores de vida, los indígenas exteriorizan su reverencia, su aprecio, su cariño, por medio del beso. Puede ser entendido como una manera de expresar su agradecimiento también a aquellos seres o fuerzas sobrenaturales que han permitido de nuevo el surgimiento de los frutos que ayudarán a prolongar la existencia física del grupo y, por consiguiente, la continuidad de su cultura.

En el rito de la cosecha ocupan de nuevo un lugar importante los difuntos, los antepasados, los ñaupa, quienes son considerados presentes y activos durante todas las épocas dela labor agrícola, siempre y cuando se

les invoque explícitamente dentro del rito. Los antepasados convocados son los dueños de la tierra, lo cual podemos ver como una manera de mantener entre ellos y los vivos un vínculo espiritual a través de esa ***allpa mama***; vínculo que se manifiesta en el hecho de que los antepasados se solidarizan con los agricultores para obtener, de la divinidad, su aporte en favor de los demandantes consiguiendo una buena cosecha.

Los antepasados no han sido des-terrados, expulsados de su tierra; al contrario, se le respeta y se les consulta, se les invoca y se les toma en cuenta porque son ellos quienes, de algún modo, dotan el suelo de la fuerza generativa que lo hace fecundo y capaz de producir vida.[46]

Otras plegarias pronunciadas dentro de celebraciones colectivas -rogativas para invocar elbuen tiempo y conjurar estados climatéricos adversos: sequía, lluvias, contra plagas…- toman encuenta tanto oraciones improvisadas, como aquéllas que forman parte ya del patrimonio religioso(Padre Nuestro, Ave María, Salve, Bendito o Alabado…).

En general, podríamos decir que, además de los ritos aquí considerados y analizados, las fiestas religiosas a los santos, a la Virgen, guardan relación con momentos importantes en la vida agrícola de las comunidades.[47]

Ritos pecuarios

Si la tierra es objeto de múltiples ritos para procurar su benevolencia en disponer de los productos vitales, los animales son también colocados en la perspectiva de los llamados ritos deintensificación.

[46] Y la extensión de los ritos en honor de los muertos para la renovación de la vida ha sido uno de los rasgos más antiguos de la religión prehistórica, pero estos ritos no podían menos de relacionar el misterio de la muerte con el del nacimiento y la fecundidad (James 1973: 318). El mayor porcentaje de fiestas corresponde al tiempo de cosechas. En junio se celebra la festividad de *Corpus Christi*, San Pedro y San Pablo, San Juan; es el mes festivo a lo largo de la región andina (…) la frecuencia mayor de fiestas reaparece en diciembre correspondiendo a las tareas de deshierbe y "aporque" y a las fiestas litúrgicas de Navidad, año nuevo, Reyes (…) así los festejos que los campesinos más han adoptado son aquellos relacionados con el ciclo agrícola y algunos de ellos, con raigambre precolombina (Rueda 1981: 171). La fecundidad de los seres humanos, de los animales y, más tarde, de los campos ha sido una de las preocupaciones mayores del hombre desde los albores de la cultura. Esta preocupación se ha expresado con acento religioso en una variedad de ideas y prácticas (Brandon 1975: 141).

[47] El calendario festivo suele regularse conforme a la sucesión de las estaciones; es probable que muchas fiestas tengan su origen en las crisis estacionales que jalonan el año agrícola o ganadero (Brandon 1975: 646).

La agricultura es para los indígenas la actividad primaria para procurarse el alimento y la obtención de dinero y, junto con estos recursos necesarios para la vida, la educación y la salud, laganadería es una forma productiva que financiará aquellos gastos urgentes y necesarios que requieran cubrirse en momentos de crisis. Aunque en ocasiones se le utilice en la alimentación o en las labores agrícolas, el ganado mayor y menor debería verse como una de las principales fuentes de ingreso además de otras posibles: los trabajos de construcción en las ciudades, en losingenios de la costa, o las petroleras en el Oriente.

Por ese papel importante en la economía familiar, el indígena está interesado en aumentar su ganado y obligado a criarlo en unas condiciones tales que permitan su máximo aprovechamiento alimenticio o un precio máximo en la venta. Con estas finalidades, pues, se llevan a cabo una serie de ritos propiciatorios para conseguir la mayor fertilidad del ganado, la salud del mismo y para evitar que los animales puedan perderse o ser robados. Estos peligros, por otra parte, no solo existen, sino que son frecuentes. Para evitar daños de cualquier tipo al ganado y para conseguir una mayor fertilidad existen y se practican una serie de ritos que están relacionados, de una manera específica, con el fin que se desea conseguir o con el mal que se pretende evitar (Contreras Hernández 1985: 111).

Estos ritos se realizan desde los tiempos iniciales cuando el hombre domesticó los primeros animales e inclusive antes, cuando quería que los animales de caza le fueran abundantes y propicios.

> El último día de la fiesta le velan al San Pedro con velas. Con las velas limpianborregos, ganados, caballos… (EA)

> En un cerro botado, en una peña, en los huecos que tiene ésta, ponen lana de borrego, "cerdas"[48] de caballo, sebo de ganado, huesos de cuy y conejo. Era una creencia de los mayores de que ahí estaba Dios. El lugar lo tenían como Santo, importante. (EA)

[48] Por crines o pelos.

En Ichubamba –parroquia Cebadas-, en Pul-Cashucún –Guamote-, en ese cerro hay una piedra que se llama *Niñorrumi*,[49] allí iban con animales y hacían almuerzo comunitario cuando iban con romería. Ahí pedían a la piedra que aumente animales porque no tienen, que para eso iban. Pasaban ahí el día y regresaban a la tarde. Eso [lo] hacían los días martes y viernes. (EA)

Hay otro lugar que es *Panteónpungu*[50] y *Cruzpungu*.[51] En el primero había hueco y ahí ponían plata, pelos de ganado, sebo de ganado, lana de borrego y cuando llevaba los animales al cerro los dejaban encargando el mismo cerro, como un pacto entre el dueño de los animales y el cerro. (EA)

Un mayor ha conversado que en el cerro, en las quebradas botadas[52] ahí existe Dios de manera más pura, que por eso rezaban ahí pidiendo al cerro y a Dios que cuide a los animales, a la familia. (EA)

Los mayores conversan que en unas peñas descansaban la Virgen y Dios. Ahí ponen lana de oveja, manteca, espermas, pero de ganado, toda la gente tiene creencia en este hueco y van allá todos los días diciendo que hace milagros y que aumenta animales. (EA)

Más arriba de Tixán hay un santuario de Santa Mónica, pero ahí no hay nada. Se ve cómo dejan platos, espermas, lana de animales. (EA)

En la comunidad de Pul creen en *Niñorrumi;* allá se van como a romería con sebo, lanas, plata que dejan allá y creen que con eso aumentarán las riquezas. (EA)

Creen en una laguna llamada Acarón, cerca de Pangor,[53] en el Páramo *Pullungu*. Más arriba había una roca; ahí ponían velas, lana,

[49] La piedra del Niño, o el Niño de la piedra, refiriéndose al "Niño Dios".
[50] Puerta del cementerio.
[51] Puerta de la Cruz.
[52] Solitarias, donde no habita nadie.
[53] Parroquia Juan de Velasco, llamada también Pangor.

> plata para que el páramo cuide los animales que están en el mismo páramo. Los mismos dueños hacen pacto con el cerro. (EA)
>
> En Guarguallag, Cebadas, dicen que hay un santo y allí iban a poner velas, lana deanimales, para que aumenten los animales. (EA)
>
> Para que aumenten los animales ponen sebo, trago, espermas y un cordero chiquito lo matan para sacrificar al cerro. (EA)
>
> En *Corpus* llevan velas nombradas a un cerro, estas velas antes de llevarlas al cerro,[54] se hacen revolcar en el lugar donde están los animales y luego se les coloca el pelo o la lana de los animales. Llevan al cerro y hacen quemar las velas para que con la ayuda del cerro los animales produzcan más. (EA)

Un aspecto importante que ya habíamos notado anteriormente es que en estos ritos no seaprecia la acción de ningún especialista religioso o ministro encargado para hacer la celebración.Será el dueño de los animales, el jefe de la familia u otra persona quien realice estos ritos (Jara y Moya 1987: 96).

Hemos visto, según los testimonios, que hay dos lugares de preferencia en donde se actualizan estas prácticas religiosas modeladas: en los corrales cercanos a la casa y en los cerros.Se invoca los cerros porque se supone que en ellos habitan los seres tutelares de la comunidad, espíritus y dioses protectores del grupo y de la región, son ellos quienes reciben las diferentes ofrendas (Urbano 1983: 123; Jara y Moya 1987: 50; Botero Villegas 2016).

Hay quienes afirman que los cerros y otros lugares son considerados por los indígenas como sus antecesores (Dalle 1983: 65), lo cual vendría a situarnos nuevamente en aquella perspectiva que hemos analizado, y es la importancia de los antepasados presentes en todo momento crucial de la vida de los habitantes indígenas de Chimborazo. Podemos suponer, según lo afirmado arriba, que estos antecesores fueron, de alguna manera, los

[54] El Alajahán (Botero Villegas 2020).

protectores del grupo y del lugar ubicado en los cerros y en otros lugares, como quebradas, cuevas, rocas, lagunas…

Bendiciones

Algunos ritos, signos y gestos rituales de mucha importancia para la comunidad son realizados durante estos días festivos. Uno de estos gestos importantes es el de la bendición de pascua. Esta bendición se suele hacer entre la una y tres de la madrugada. Los hijos piden la bendición a sus padres, Los ahijados a los padrinos y los menores a sus parientes de mayor edad. Para pedir la bendición, las mujeres llevan comida y los hombres llevan bebidas alcohólicas. La persona que solicita ser bendecida se arrodilla delante de quien va a impartir la bendición y le pide perdón de todo lo malo que ha hecho durante el año si es que queda algo por decir, la misma persona que va a bendecir le hace caer en cuenta de esos errores, luego le aconseja largamente y le da tres latigazos haciéndole agachar. Viene posteriormente el rezo del Bendito por tres ocasiones y finalmente le bendice. Terminadas las bendiciones se reúnen para comer y tomar lo que han llevado. La comida, generalmente es especial, gallina, cuy, granos. En estos días son importantes las celebraciones que se hacen en las casas.

> En estos días [de la fiesta de Pascua] piden bendiciones, y, para pedir bendición le dicen al capitán o prioste que le van a pedir el *pascuanchina*. La gente viene, el capitán consigue una correa y la gente obligadamente se acuesta, dos o tres, delante del capitán y éste les fuetea, pero más duro en el último fuetazo ya que da tres: uno por el Padre, uno por el Hijo y el último por el Espíritu Santo. Después tienen que levantarse los que estaban echados y pedir perdón rezando el Bendito. Después rezan todos el Padrenuestro. Luego el capitán pide perdón a los que están en la fiesta. Dice "perdonarán que voy a dar la bendición en nombre de nuestro Padre, en nombre de Jesucristo resucitado" (San José de Mayorazgo). (EA)

> El padrino entrega a la niña un ternerito y le dice que lo cuide; luego, se arrodilla junto con su esposa, pide la "bendicioncita" para ellos y para su familia allí presente. Inmediatamente, reciben la bendición del padre de las niñas, dos veces para cada uno. El abuelo de las niñas también les bendice por tres ocasiones a cada uno en la frente y en el pecho. Les da la mano y le besan la mano con la que impartió la bendición. El "Dios le pague" se escucha en varias oportunidades mientras otras personas, en su mayoría mujeres, se acercan a entregar sus regalos a la niña.

Después, otro de los padrinos toma el micrófono y, luego de saludar a los presentes, expresa

> Compadre, comadre buenas tardes gracias por confiar en este humilde persona [sic] para ser una guía de mi pequeña ahijada, y a la distancia, a mi compadre J. Y., y a mi comadre Elvia. Gracias por confiar en este humilde persona [sic] y que Dios les cuide y les proteja. Y, como dice el dicho, los padrinos conviértense en segundos padres. Alguna novedad que se presente en mi ahijada, por favor, espero que me comuniquen. Una vez más, muchas gracias por confiar en esta persona. Buenas tardes.

Luego se arrodilla delante de sus compadres y reza el Bendito.

> Bendito Dios alabado… compita, buenas tardes, he venido acá haciendo cumplir un sacramento más de la vida poniendo en las manos de Dios un pequeño angelito que Dios le dio a mi comadre. Compita, aquí está mi ahijadita. Buenas tardes.
>
> Acto seguido, el padre de la niña le da la bendición en la frente y en el pecho y luego le da la mano. Se levanta, y la comadre también le da la mano. Luego saluda a los demás que están cerca.

En seguida se arrodilla la madrina y reza por tres veces el Bendito, terminando "ahora y por siempre. Amén. Compitas, comadritas". Los compadres le dan la mano aun estando arrodillada. Luego se levanta y la

abrazan los abuelos de las niñas que han permanecido durante los saludos de las tres parejas de padrinos. (Mushuk TV. (2018, marzo 18). BAUTIZO EN ENCALADA GUAMOTE (2da Parte), [Archivo de video], recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=bPnpHxBeD9Q

> Ese día [del matrimonio eclesiástico] son las bendiciones. Los novios piden la bendición a toda la familia. Se sientan los familiares del novio aparte de los de la novia, se separan también hombres y mujeres. Los novios van pasando delante de cada persona y arrodillándose piden la bendición. (EA)

> Para sembrar papa o cualquier otro producto se hace una oración. Se abre un saco de semilla, se pone en medio un vaso de chicha. El más mayor hace la oración y bendice las semillas pidiendo a Dios que produzca. Luego pone chicha en la boca y sopla sobre las semillas y se toma el resto. Cogiendo una semilla, el mayor que ha bendecido, la vuelve a poner en el saco y ya siembran. En el momento de la bendición presentan las semillas que están ahí. (EA)

En el cementerio, el cadáver depositado en la fosa por las cuatro personas que lo han transportado desde su casa. En la mayoría de los casos la comunidad cuenta con un "rezachidor"[55] que hace algunas oraciones: Padrenuestro, Avemaría, Bendito, la Salve… mientras arrojan tierra para sepultar el cadáver.

Terminada la tarea[56] un mayorcito rezachidor hacer rezar repetidamente el Padrenuestro y el Ave María, multiplicando también las bendiciones; mientras reza se apoya en la cruz que colocará después en el montículo al lado en donde está la cabeza. Antes ha rezado también el Credo, la Salve, el Yo pecador; todo lo hace de pie. Para rezar el Bendito, por tres ocasiones, se arrodilla. Todavía de rodillas hace una cruz sobre el montículo con sus manos y del lugar en donde se cruzan las líneas de la cruz, saca tierra, la besa y la lanza por encima de su hombro izquierdo y luego por encima

[55] El que hace rezar.
[56] De inhumación.

del derecho; después, en el lugar de donde sacó la tierra, clava la cruz. Algunas personas hacen lo mismo que el rezachidor, trazar una cruz sobre la tierra, la belleza y la lanza por encima de sus hombros. (EA)

> Al amonestar, los kichwas usan muy pocas palabras, como son: "no hagas eso", "no hagas llorar", "no molestes", "no debes coger eso". Estas frases las emplean hasta cuando el hijo tiene diez o doce años. Pero cuando ha llegado a la adolescencia y juventud, los padres de familia tienen recelo de corregirles y acuden al anciano de la comunidad, en unos lugares, o al alcalde, en otros; a fin de informarles sobre lo que está sucediendo con el hijo mal educado.
>
> Una vez recibido el informe, el anciano llama al muchacho que ha cometido la falta -desobediencia, ociosidad, robo, haberse escapado con una chica, etc.- a fin de dialogar con el chico, y aconsejarle más o menos en los siguientes términos: "¿por qué has hecho esto?, ¿no sabes que eres hijo de Dios y si desobedeces a tu padre él te castigará?;tienes que respetar a la mujer antes de casarte, no tienes que apoderarte de cosas ajenas", etc. A continuación, hacen que se tienda en el suelo y con un pedazo de cabestro, esa autoridad le castiga varias veces mientras le sigue aconsejando.
>
> Terminado esto, el muchacho se levanta, se arrodilla delante del anciano, le agradece por el castigo, le besa la mano y reza el "Bendito y alabado sea el Señor, Santísimo Sacramento del altar, y María concebida sin pecado original". Finalmente, el anciano le da la bendición (Jara 2006: 269).

En el testimonio anterior, vemos cómo se llevan a efecto, de manera simultánea, el rito de purificación, mediante el castigo, y la bendición principal utilizando el Bendito o Alabado.

> Cuando la casa es de teja, con algunos días de anterioridad van donde el sacerdote a hacer bendecir una cruz, llevando a los respectivos padrinos, para que al finalizar el entejado esa cruz se coloque en la parte superior de la casa mediante una ceremonia especial. El dueño de

> la construcción entrega la cruz al padrino, éste, a su vez, de rodillas le da la bendición y luego todos los presentes besan la cruz y la colocan en la parte principal del cumbrero de la casa. Inmediatamente, inician la fiesta con danzas propias del lugar, gritando vivas a la casa nueva, al padrino y a los acompañantes (Jara 2006: 309).

En la entrada de la casa [donde ha nacido el niño] las mujeres rezan el Bendito y dan la bendición al niño y a la mamá. (EA)

> El esposo fue y prendió fuego, preparó un agua con hierbas amargas y se la llevó a la esposa. Antes de que ella tomara el agua los dos rezaron el Alabado y bendijeron el agua, ella primero y después él. (EA)

Dentro de los ritos descritos anteriormente vamos a destacar los gestos utilizados que consideramos como más importantes.

Un primer gesto que tomaríamos en cuenta sería la bendición. Es un gesto muy importante para los indígenas, el cual es utilizado, como hemos visto, en numerosas y diversas ocasiones. El gesto de la bendición va acompañado, por lo general, con la proclamación de la fórmula trinitaria que le es propia. Recordemos que desde que el niño viene a la vida, ya se realiza sobre él un rito en el cual el gesto de la bendición, a lo mejor no tan explícito en ocasiones, se asocia a la fórmula trinitaria mencionada. Aquí la protección que se invoca viene enunciada por las palabras de la partera y acentuada por el gesto de la bendición. La eficacia que se pretende lograr con este gesto está contenida en el acto mismo de bendecir y en la fórmula pronunciada. Pero, además de la bendición y de la invocación realizadas por la partera sobre el niño, hay otros momentos durante los cuales el gesto de la bendición se actualiza, como habíamos constatado durante la visita de las mujeres al niño y a su madre, y cuando los padres del recién nacido bendicen el agua de infusión que tomará la madre.

Podríamos ahora tratar de captar, en parte al menos, el sentido de dichas bendiciones. Un primer asunto que es preciso no olvidar es aquella de que los ritos, gestos, símbolos… se inscriben dentro de un contexto

amplio que es el del mundo de las creencias, el mundo de lo sagrado, de la religión. Esos símbolos están en conexión con otros símbolos, es decir, forman parte de un sistema, no están aislados, sino que se da allí lo que pudiera llamarse una "reacción en cadena": cuando un símbolo es utilizado, inmediatamente entra en relación con otros símbolos creando un contexto de sentido para el grupo que está realizando en ese momento una celebración. Entonces, esto significa, en otras palabras, que hay un poder sagrado, sobrenatural, al cual se puede tener acceso o del cual se puede lograr una intervención favorable por medio de gestos, ensalmos, oraciones, cantos…

El gesto es, entonces, una manera concreta, visible, de actualizar y hacer presente ese poder sobrenatural; es un intento de que lo corriente y normal -un objeto, una situación, un momento…- sea transformado en algo distinto, separado de lo común. Por ejemplo, en el agua de la infusión que recibe la bendición de los esposos, se ha operado un cambio, es distinta.

La bendición es, entre otros, ese gesto que hace intervenir el bien de parte de la divinidad. Pero hay algo también muy significativo y es el hecho de que la bendición es un gesto que puede ser realizado por todas las personas, no se necesita un especialista sagrado para llevarla a efecto. La partera, las mujeres de la comunidad, y los esposos ejercen su derecho a bendecir, a ser escuchados por la divinidad y, por lo tanto, de participar de los favores que provienen de ella. La bendición también puede ser entendida, tal es el caso de las mujeres que llegan a realizarla, como una manera de desear el bien a esa familia y al niño recién nacido; que ningún mal se acerque a ellos. También es una manera, al parecer, de expresar que no se debe tener recelo por su visita, que vienen a alegrarse junto con los padres del niño y que no deben temer ningún daño.

En el caso de la invocación de bendición sobre el agua de hierbas encontramos la dialéctica propia de toda bendición o de todo gesto en general: conjurar el mal y crear las condiciones favorables para que el bien se haga presente. Al bendecir el agua, los esposos están esperando implícita y, a lo mejor, de manera no consciente, esas dos cosas: que esa bebida le

traiga el bien a la mujer y que se haya alejado el mal que, eventualmente, pueda llegarle a través de esa infusión.

Vemos entonces, según lo que hemos estado considerando, cómo la bendición y la fórmula, parecen tener una gran diversidad de sentidos, pero pudiéramos, de todos modos, tratar de sintetizar los principales que hemos analizado hasta ahora. La bendición será un gesto, inscrito dentro de los más diversos rituales, que cumple, al menos, con una doble función:

a. Establecer o reforzar la unión con la divinidad, tener acceso a ella y hacerla intervenir a favor de la persona misma que realiza este gesto o de otras personas. Es una manera de lograr que el mundo de lo sobrenatural y su poder específico se actualice y entre de nuevo en relación con el mundo de las personas, aunque hay ocasiones en las cuales esa bendición tiene que ver también con plantas y animales.

b. La bendición es también un gesto que, utilizado en otras circunstancias, como hemos visto, sirve para expresar sentimientos y actitudes entre las personas: confianza, solidaridad, amistad, respeto…

Conclusión

Hemos presentado diversos testimonios y textos sobre algunas actividades sagradas: procesiones, peregrinaciones, romerías, ritos de purificación e intensificación, bendiciones.... Son solo algunas de un inmenso caudal de recursos que diaria o estacionalmente poseen y utilizan los indígenas de Chimborazo.

Algunos de ellos, no nos cabe duda, todavía guardan relación con prácticas prehispánicas, como aquellas que se refieren a la tierra, a los espacios de la vida agrícola; y, otras que, al ser introducidas después de un largo proceso de catequización y cristianización, fueron, poco a poco, asumidas hasta convertirse en componentes relevantes de la religión andina.

A las prácticas religiosas de antes de la llegada de la Cristiandad a los territorios de la actual América -peregrinaciones, visitas, romerías…- fueron añadiéndose, en un proceso lento y desigual, elementos que hoy podemos ver como asumidos, ubicados, reubicados, y resignificados, según códigos y patrones culturales propios.

Estamos convencidos de que, durante la época colonial o el régimen de hacienda, muchos de esos componentes propios debieron ser "puestos entre paréntesis" mientras se buscaba y lograba obtener condiciones más favorables para su manifestación. Sin embargo, muchos de esos otros elementos pudieron continuar, aunque fuera de manera clandestina o explícita, realizándose, lo cual nos evidencia su continuidad, su permanencia, como en el caso documentado de muchas celebraciones y peregrinaciones bajo el amparo del hacendado, fuera consciente o no de ello.

> La plaza y la. capilla eran los nuevos centros ceremoniales en los que indios y hacendado, renovaban el pacto, el *"mana rantipura"*, en las fiestas grandes de San Pedro, la última semana de junio. La casa de la hacienda, ubicada en el valle a 2.800 m.s.n.m, estaba diseñada para cumplir esta función ritual (…) la misma casa de hacienda debieron construirla en función de recrear y ritualizar el pacto con los indios.
>
> (…) La rama de gallos, como lo recuerdan hasta hoy los viejos exhuasipungeros, comenzaba cuando el capitán de la fiesta pedía un gallo y una polla blanca a la hacienda. El capitán invitaba a comer de ese gallo a sus amigos trabajadores como él de la hacienda con lo que se comprometían a colaborar en el año siguiente en que debían devolver doce gallos al hacendado, La fiesta a pesar de la participación de los hacendados y de los elementos sincréticos que incorpora, era una conquista india: exigía en el rito la reciprocidad del hacendado. (Ramón Valarezo, 1987: 257-259).

Estas actividades, propias del hombre religioso, de salir a buscar un lugar, un centro con sentido para sus interrogantes más frecuentes y profundas hace de los desplazamientos un mecanismo para buscar la trascendencia más allá del lugar en donde habita, en donde cotidianamente realiza sus actividades.

Lo Santo, lo tremendo, lo sagrado, si bien puede encontrarse allí en donde habita, en la tierra, en la parcela, en la fuente de agua… parece estar de forma más evidente o "hierofánica" en ciertos espacios y, por

eso, es preciso desplazarse para ir allá, para estar allá. Son famosas las romerías o peregrinaciones de los habitantes de Chimborazo y de Ecuador hacia santuarios marianos ubicados a lo largo de la geografía del país y que, eventualmente, terminan en el santuario de la Virgen de Las Lajas, en Colombia.

Referencias

Ballesteros, Manuel, (1985). Cultura y religión de la América Prehispánica, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.

Berlutti, A. (2020). "El devorador de pecados y otras figuras inquietantes de la historia", Penumbria, recuperado de http://www.penumbria.mx/el-devorador-de-pecados/

Bleeker, Jouco y Geo Windengren, (1973). *Historia Religionum. Manual de Historia de las Religiones. Tomo I,* Cristiandad, Madrid.

Botero Villegas, Luis Fernando, (2016). *Runas. Sociedad, religión y cultura en los indígenas de Chimborazo. Riobamba,* Vicaría de Pastoral Indígena, Diócesis de Riobamba.

Botero Villegas, Luis Fernando, (2020). "El Tayta Alajahuán y sus fiestas", *Academia,* recuperado de https://www.academia.edu/41974548/EL_TAYTA_ALAJAHUAN_Y_SUS_FIESTAS._UN_ESTUDIO_DE_CASO_SOBRE_LA_RELIGIÓN_POPULAR_EN_ECUADOR_1

Brandon, Samuel, 1975. *Diccionario de religiones comparadas,* Cristiandad, Madrid.

Castro, Fray Cristóbal y Diego Ortega Morejón, (1974). "Relación y declaración del modo que en este valle de Chincha y sus comarcanos se governavan antes que oviese Yngas y después q(ue) los vuo hasta q(ue) los cristianos entraron en la tierra", edición de Juan Carlos Crespo, *Historia y Cultura,* 8, pp. 93-104, [1558].

Comunidad San Bernardo, Columbe, (1985). Instituto Normal Superior Bilingüe "Jaime Roldós Aguilera", Colta.

Contreras Hernández, José, (1985). *Subsistencia, ritual y poder en los andes,* Mitre, Barcelona.

Crumrine Ross, (1988). "Los ritos fúnebres y las fiestas sagradas de la Costa Norte del Perú", *Rituales y Fiestas de las Américas,* Universidad de los Andes, Bogotá, pp. 113-121.

Dalle, Luis, (1983). *Antropología desde el runa,* Centro de Estudios y Publicaciones, Lima.

Diamond, Stanley y Bernard Belasco, 1982. *De la cultura primitiva a la cultura moderna,* Anagrama, Barcelona.

Eliade, Mircea, (1975). *Iniciaciones místicas,* Madrid, Taurus Ediciones.

Eliade, Mircea, (1981). *Tratado de historia de las religiones,* Cristiandad, Madrid.

Eliade, Mircea, (1985). *El mito del eterno retorno,* Madrid, Alianza-Emecé.

Frazer, James George, (1986). *La rama dorada. Magia y religión,* Fondo de Cultura Económica, México.

Grillo, Eduardo, (1991). "La religiosidad en las culturas andina y occidental moderna", *Cultura andina agrocéntrica,* Lima, Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas-PRETEC, pp. 11-47.

Guagcha, Luis Víctor, (1985). *Investigación de la Comunidad de San Martín Bajo,* Instituto Normal Superior Bilingüe "Jaime Roldós Aguilera", Colta.

Guashpa Bastidas, Natalia del Carmen, (2012). *Propuesta para la implementación de un centro de interpretación cultural para el Centro Turístico Pucará Tambo, Parroquia Cacha, Cantón Riobamba, Provincia de Chimborazo,* Escuela Superior Politécnica de Chimborazo, Riobamba.

James, E. O., (1973). *La religión del hombre prehistórico,* Cristiandad, Madrid.

Jara, Fausto y Ruth Moya, (1987). Taruca: La venada. Literatura oral quichua del Ecuador, CEDIME- Abya-Yala, Quito.

Jara, Fausto, 2006. *Ritos y ceremonias de los kichwas,* Unicef, Quito.

Lázaro Romero, Irene, (2019), *El devorador de pecados,* Biblioteca Gonzalo de Berceo. 24 de noviembre. https:bibliotecagonzalodeberceo

Moya, Luz del Alba, coord., (1995). "La fiesta religiosa indígena en el Ecuador", *Pueblos indígenas y educación*, Nos. 33-34, Abya-Yala, Quito.

Murúa, Martín de, (1962). *Historia General del Perú. Origen y descendencia de los Incas,* Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo, Madrid, recuperado de https://es.scribd.com/doc/50568741/MURUA-Martin-de-1590-1962-64-Historia-general- del-Peru-origen-y-descendencia-de-los-Incas-2-tomos

Nanda, Serena, (1987). *Antropología cultural,* Grupo Editorial Iberoamérica, México.

Pereira Valarezo, José, (2009). *La fiesta popular tradicional del Ecuador,* Fondo Editorial Ministerio de Cultura, Quito.

Ramírez, Susan, (1978). "Chérrepe en 1572: un análisis de la Visita General del virrey Francisco de Toledo", *Historia y Cultura,* 11: 79-121; Lima.

Ramón Valarezo, Galo, (1987). *La resistencia andina: Cayambe 1500-1800,* CAAP, Quito.

Recalde, Celso, ***et al.***, (2011). Los Tesoros del Qhapaq Ñan, El Conejo, Quito.

Rostworowski, María, (2003). "Peregrinaciones y procesiones rituales en los Andes", *Journal de la Société des américanistes,* tome 89, n° 2, pp. 97-123.

Rueda, Marco Vinicio, (1979). *La fiesta religiosa campesina (Andes ecuatorianos),* tomo I, Departamento de Antropología de la Universidad Católica, Quito

Rueda, Marco Vinicio, (1981). *La fiesta religiosa andina*, Ediciones Universidad Católica, Quito.

Sallnow, Michael, (1974). "La peregrinación andina", *Allpanchis, VII. La fiesta en los Andes,* Instituto de Pastoral Andina IPA, Cuzco, pp. 101-142.

Taylor, Gerald, (1987). *Ritos y costumbres de Huarochiri. Manuscrito quechua de comienzos del siglo XVII. Versión paleográfica, interpretación*

fonológica y traducción al castellano, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

Urbano, Henrique, (1983). "Lenguaje y gesto ritual en el sur andino", *Allpanchis.* Número 9, pp. 121-150.

Valor e importancia del canto litúrgico en lengua vernácula, como expresión de la cultura y el sentido religioso de los pueblos de México

Value and importance of liturgical singing in the vernacular language, as an expression of the culture and religious sense of the people of Mexico.

Mtro. Abel Heriberto Ayala Berber[1]

Resumen

Las reformas litúrgicas de la Iglesia católica han permitido, a partir del Concilio Vaticano II, el uso de la lengua vernácula y del canto religioso popular en las celebraciones litúrgicas. La pastoral litúrgica y musical ha tratado de responder a las orientaciones conciliares fortaleciendo la formación de los músicos litúrgicos en las diversas escuelas superiores y diocesanas de Música, promoviendo los Congresos sobre Música y Liturgia y estableciendo comisiones diocesanas de pastoral litúrgica.

Abstract

Liturgical reforms in the Catholic Church have allowed since the Second Vatican Council, the use of the vernacular language and popular religious singing in liturgical celebrations. Liturgical and musical pastoral has tried to respond to the conciliar orientations by strengthening the formation of liturgical musicians in the various higher and diocesan schools of music, promoting congresses on music and liturgy, and establishing diocesan liturgical commissions.

[1] Profesor de Liturgia en la Licen Teología de la Universidad Intercontinental.

Destacamos, sin embargo, la necesidad de comprender el valor que tiene el canto en lengua vernácula como expresión de la cultura musical y del sentido religioso de las distintas comunidades, con el fin de orientar la labor de compositores y cantores y de promover la participación activa de los fieles. El canto popular litúrgico contribuye, también a dar un carácter solemne a la celebración; junto con el canto gregoriano y la polifonía se ordenan al fin de la liturgia: la glorificación a Dios y la santificación de los fieles.

However, we emphasize the need to understand the value of singing in the vernacular as an expression of the musical culture and religious sense of different communities, in order to guide the work of composers and singers and to promote the active participation of the faithful. Liturgical popular song also contributes to giving a solemn character to the celebration; together with Gregorian chant and Polyphony, they are ordered to the end of the liturgy: the glorification of God and the sanctification of the faithful.

Palabras clave

Cultura; sociedad; música; liturgia; canto litúrgico; religión popular; pastoral musical.

Keywords

Culture; society; music; liturgy; liturgical singing; popular religion; musical pastoral.

Introducción

La música es una expresión sonora que brota de lo más profundo de nuestro ser, de un recóndito lugar que nosotros mismos no conocemos. En tanto expresión artística nos conduce más allá de nuestra realidad y nos abre a una experiencia trascendente.

Sin embargo, como muchos aspectos de nuestra sociedad contemporánea, la música no es ajena a la crisis cultural que vivimos: los empresarios de la industria musical establecen las necesidades y parámetros de los creadores y consumidores; los compositores y ejecutantes se mueven más por la fama y el estatus social que por la calidad musical; las escuelas de música y conservatorios añaden muchos miles de músicos que tendrán que enfrentarse constantemente al desempleo; aun cuando la música es una obra de consumo cultural, su sistema de distribución se basa en el

consumo y no en el servicio; la música culta, semi culta y popular se mueven por la filosofía de "atraer el gusto" y están reguladas, mayormente, por la mediocridad y el engaño musical.[2]

En el terreno de la música sagrada, particularmente en la música litúrgica católica, también existe una crisis relacionada con la experiencia celebrativa de las distintas comunidades eclesiales, concretamente a partir de las reformas litúrgicas del Concilio Vaticano II. En el culto cristiano, como podemos constatar a lo largo de su historia, existen obras musicales y repertorios que son considerados aptos o no para el servicio de la celebración. Los criterios para la aceptación de la música en la liturgia puede categorizarse de la siguiente manera[3]: *criterio canónico,* según el cual una melodía es obligada, aconsejada, permitida, tolerada o excluida; *criterio ritual,* según el cual una melodía se adecua al actor previsto, y su texto y estructura formal se adecua al género musical que de ahí se desprende; *criterio pastoral,* según el cual una melodía debe corresponder a la lengua viva y al sentimiento religioso de la comunidad celebrante; *criterio estético,* según el cual una ejecución musical se considera hermosa, artística y signo respetable de lo sagrado.

Bajo estos criterios, el canto gregoriano es considerado como el propio de la liturgia de rito romano, debido a su conformación, desarrollo histórico, uso de los textos sagrados y valor técnico y oracional. Sus melodías son consideradas como valiosas por su estética particular y única, además por el vínculo estrecho que guardan con los textos que acompañan, ya sean Himnos, Salmos, Cánticos, lecturas, oraciones, letanías, aclamaciones, diálogos y otros textos propios de la liturgia latina.

---

[2] Cf. Siegmeister, Elie. (2011). *Música y sociedad*. Siglo veintiuno editores. México. P. 3-20. Este breve ensayo del músico y educador estadounidense, escrito a las puertas de la segunda guerra mundial, sigue siendo vigente y nos conduce a pensar sobre la importancia del arte musical como una fuerza civilizadora.

3 Estos criterios están expresados en la colección "Pastoral Litúrgica", en el tomo V, sobre El canto y la música. García Ibarra, José de Jesús. (1994). *Pastoral Litúrgica V. El canto y la música*. Librería Parroquial de Clavería. México.

En este texto colaboraron el Pbro. Ernesto Estrella V. que era Secretario Ejecutivo del Secretariado Nacional de Música Sagrada de México, así como el Pbro. J. Guadalupe Negrete, Presidente de la Comisión Diocesana de Música de Guadalajara.

Ahora bien, de acuerdo con la Constitución *Sacrosanctum Concilium*[4], emanada del Concilio Vaticano II, cuyo capítulo VI es destinado a la Música Sagrada, la polifonía no debe excluirse de los oficios divinos[5]. Sin embargo, bajo la premisa de una participación activa del pueblo de Dios, ahora será permitido el llamado "Canto religioso popular", que debe fomentarse con empeño y propiciar el canto de los fieles en los ejercicios piadosos y sagrados y en la misma celebración litúrgica, como señala el número 118[6].

Este proceso de apertura al uso de la lengua vernácula, la lengua de cada pueblo tiene que ver, sin duda, con el sentido y evolución del concepto de *participación* que motiva la reflexión y la praxis pastoral del movimiento litúrgico y que culmina con el Concilio Vaticano II. Participar en la liturgia supone estar presente de modo consciente en la Asamblea litúrgica, reconociendo que se realiza un acto de oración y culto a Dios Padre por Cristo, bajo la acción del Espíritu Santo: dicha oración, expresada en la propia lengua, se realiza con reverencia, respeto y cercanía consciente.

La intención de nuestra reflexión es reconocer el valor del canto religioso popular, como un vehículo de expresión de la experiencia religiosa y musical de las comunidades celebrativas de México. Entendemos que la lengua es un aspecto fundamental para la definición del canto popular en la liturgia, pero también es necesario comprender la importancia y vitalidad de la experiencia religiosa, devocional y de piedad de estos pueblos, así como el talante musical que define, de alguna manera a nuestra cultura.

[4] Nos referimos a la *Constitución sobre la Sagrada Liturgia*, promulgada el 4 de diciembre de 1963, por Pablo VI, que fue el primer documento emanado del Concilio Vaticano II, gracias al respaldo del Movimiento Litúrgico que inició en el siglo XIX y fue impulsado por Pío X con su Motu proprio "Tra le sollecitudini", sobre la música sagrada y la participación de los fieles.

[5] En consonancia con la Instrucción *Musicam Sacram*, sobre la música en la sagrada liturgia, realizado por la Sagrada Congregación de ritos en 1967, la Polifonía tanto del tesoro musical tradicional, como moderna, puede ser favorecida y utilizada en la liturgia según se juzgue conveniente.

[6] Encontramos un antecedente para el uso del "canto religioso popular" en la Instrucción *De musica sacra et Sacra Liturgia*, del 3 de septiembre de 1958, promulgada por la Sagrada Congregación de Ritos. Allí se proponía el uso del canto religioso popular a manera de Himnos conforme a la doctrina de la Iglesia para las devociones privadas dentro o fuera de la Iglesia e incluso en las "funciones litúrgicas", bajo un permiso especial del uso de la lengua vernácula, la propia de cada comunidad, pues la liturgia debía celebrarse en latín. Cf. n. 13-15; 51-55.

Los documentos de la Iglesia proponen, fundamentalmente, que cada Conferencia regule el repertorio y las categorías musicales, estéticas y litúrgicas de los cantos populares para la liturgia, pero consideramos que no se han expresado puntualmente dichas orientaciones, si bien es cierto que existen algunas escuelas diocesanas de música sagrada que cumplirían la tarea formativa. En el terreno pastoral también es necesario establecer lineamientos para la labor compositiva, interpretativa y ministerial de la música en la liturgia, de acuerdo con los géneros musicales que son aptos.

Nos proponemos, entonces, señalar cuál el sentido del canto en la liturgia cristiana y cuál es el valor del canto litúrgico en lengua vernácula desde la cultura de México.

I. La liturgia y su música

Qué es la liturgia y cuál es su importancia.

Uno de los pilares de la vida cristiana es la celebración del misterio salvífico de la Pascua de Cristo. Los apóstoles, los primeros seguidores de Jesús, reconocieron que las promesas de salvación se cumplieron plenamente en Cristo, el enviado del Padre, quien predicó el Reino de salvación y dio cumplimiento a las promesas expresadas en el Antiguo Testamento; al comenzar la vida pública de Jesús, de acuerdo con los testimonios de los evangelios, se hizo bautizar (Jn 3, 21; Mt 3, 13ss; Mc 1, 9), enseñó en las sinagogas (Mc 1, 21; Mt 4, 21; Lc 4, 14ss), y participó activamente del culto sinagogal (Lc 4, 17-21). Fue el gran orante, que enseño a orar a sus discípulos (Lc 6, 12; Lc 11, 1-4). Con ellos celebró la cena pascual e introdujo una nueva acción memorial de la ofrenda de su cuerpo y su sangre bajo las especies del pan y del vino.

En efecto, Jesucristo habría pronunciado las oraciones y bendiciones de su pueblo (Mc 12, 29; Mc 6, 41; Mc 8,7; Mc 14, 22-23) y las transforma en su propia oración. Por otro lado, propugnará en varios momentos sobre la sencillez del culto, al expulsar a los vendedores del templo, o al explicar

la recta observancia del sábado o bien ante la exigencia de una actitud interior en el sacrificio y la oración.

De esta manera, los Apóstoles, enviados por el Señor y fortalecidos por el don del Espíritu Santo (Hch 2, 38-40), administraron el bautismo, perseveraron en la enseñanza, así como en la comunión, la fracción del pan y las oraciones.

Esta realidad se fue expresando, desde las comunidades primitivas, como actos cultuales: el baño bautismal, administrado en el nombre del Señor Jesús (Hch 19,5); la imposición de manos para comunicar el Espíritu Santo (Hch 8, 15-17); la reunión de la comunidad para realizar una comida ritual que consiste en la "fracción del pan", acompañada de una "*eucharistía*" o acción de gracias y una "*eulogía*" o bendición en la ofrenda del cáliz de vino "cuantas veces coméis este pan y bebéis este cáliz anunciáis la muerte del Señor hasta que venga" (1 Cor 11, 20-26). Esta práctica se llevaba a cabo el "primer día de la semana", es decir en el día que el Señor apareció a los suyos después de la resurrección y que se llamará "día del Señor".

La liturgia, por tanto, son todos estos actos cultuales que la comunidad cristiana realiza como una acción de gracias al Padre, en nombre de Cristo, el Señor, bajo la acción del Espíritu Santo, por cumplir sus promesas salvíficas en Cristo. En estos actos rituales se debe destacar la índole y el contenido de las oraciones: "llenos del Espíritu, hablando unos a los otros con salmos, himnos y cánticos espirituales, cantando y alabando al Señor en vuestros corazones, dando siempre gracias por todo al que es Dios y Padre en nombre de nuestro Señor Jesucristo" (Ef 5, 18-20).

Así, la experiencia de fe cristiana, desde las comunidades primitivas, se puede entender como un seguimiento de Cristo vivo y presente entre los hermanos y se define como una fe que se proclama, que se vive y testimonia y que se celebra cultualmente en la liturgia.

Importancia del canto

En este orden celebrativo es necesario destacar la relación tan estrecha que existe entre la expresión ritual y las oraciones.

La experiencia del pueblo de Israel, en el ámbito cultual, será la base para el establecimiento de un nuevo orden celebrativo, que ahora conmemora y actualiza el memorial de Cristo. Progresivamente la nueva experiencia ritual se aleja del Templo y hallará en las casas de la comunidad una nueva experiencia litúrgica[7].

Cada comunidad cristiana local será una "iglesia particular", única. La unidad interna de cada una de ellas se asegura mediante el ejercicio de ministerios específicos. Hacia el año 150 ya existe la estructura de un obispo que preside y es asistido por presbíteros y diáconos. La unidad local se manifiesta, entonces, en la reunión litúrgica dominical que deliberadamente es única. En este punto podemos identificar dos elementos de culto: la Palabra y la Cena del Señor.

Puede entenderse la importancia del canto en la relación estrecha que guarda con la Palabra, más allá de las posibilidades técnicas que ofrece, como un recurso para realizar un acto más solemne. Además, en concordancia con la tradición del pueblo de Israel, de modo natural se utilizarían los salmos y otros himnos cristianos para llevar a cabo la expresión gozosa y el acto de alabanza que implica la liturgia misma. En este sentido la unidad que existe ente liturgia y música es indisoluble.

La liturgia romana.

El cristianismo antiguo reconocerá la importancia y primacía de ciertas comunidades, cuya experiencia ritual será también el pilar de la oración y el culto cristiano.

[7] Es importante señalar la relación existente entre la naciente liturgia cristiana con la ritualidad y las expresiones judías. A este respecto, refiriéndose a la liturgia durante los cuatro primeros siglos, escribe I. H. Dalmais: "Durante este período la liturgia cristiana parece que en su mayor parte fue improvisada, sobre la base de algunos esquemas recibidos ante todo de los usos judíos adaptados a la situación nueva inaugurada por las enseñanzas de Cristo referidas especialmente al rito bautismal y al memorial de la cena pascual. En éste, las "bendiciones" (*berakot*) tradicionales adoptan la forma de *eukharistia*, tal como atestigua ya desde fines del siglo I la *Dikakhé.* Hacia el año 150, san Justino nos da una breve descripción de estos ritos. Las Constituciones apostólicas (hacia 380) nos han conservado en su libro VII, con una revisión de la *Didakhé*, el eco de un antiguo eucologio judío cristianizado".
Encontramos la referencia en A.G. Martimort. (1992). *La Iglesia en oración.* Introducción a la liturgia. Editorial Herder, p. 53.

A las iglesias primitivas de Jerusalén, Antioquía y Alejandría, se sumarán las iglesias de Constantinopla y Roma, estableciendo de este modo los cinco patriarcados de la antigüedad.

Estas iglesias marcaron el rumbo de las primeras familias litúrgicas, divididas en orientales y occidentales.

La experiencia de occidente hizo aparecer los ritos romano, ambrosiano, hispano mozárabe y galicano, todos ellos de lengua latina. Aunque sin ser el elemento más decisivo, la lengua fue de influencia primordial para la diversificación de los ritos: en oriente el griego y en occidente el latín.

En la iglesia de Roma, a partir del siglo V inicia un itinerario de desarrollo litúrgico, que aparece con la construcción de basílicas adaptadas a las reuniones multitudinarias, debido a la completa libertad de la iglesia y al hecho de que el cristianismo se vuelve la religión oficial del imperio.

Los obispos de Roma adquieren prestigio y autoridad como autores de plegarias eucarísticas, con un sentido innovador, adaptadas a la exigencia de la fe y la cultura de la época. También, sobre todo a partir del siglo VI, habrá un desarrollo del canto litúrgico que ofrece solemnidad y expresión artística que conmueve al pueblo. Nos referimos al inicio de la formación de los libros litúrgicos y de los primeros cantatorios o libros para el canto litúrgico[8].

En el terreno del canto, será *Schola cantorum* la encargada de colocar la expresión musical al servicio de la liturgia. Sin embargo, poco a poco los cantos con su creciente dificultad se irán reservando a estos profesionales del canto, con la creciente pasividad de los fieles.

[8] El papa Gregorio I, llamado el Grande, completó una serie de escritos que aunados a su labor eclesial le otorgan el título de doctor de la Iglesia. Aunque Gregorio Magno no tuvo una especial preocupación por la música litúrgica, se le atribuye ser compilador de un antifonario para el estudio de los cantores, así como haber sido el creador de una sede para ellos: la Schola cantorum. La influencia de Gregorio Magno fue tal, que durante los siglos posteriores se le atribuye la creación de nuevos libros de oraciones y de canto. Aparecerán, incluso, testimonios iconográficos entre los siglos X-XIII, que ilustran al papa Gregorio en actitud dictante con el Espíritu Santo en forma de paloma y el copista sobre su atril. De este modo, al repertorio de canto franco-romano de canto que se utilizará en el rito romano se le conocerá como canto gregoriano, en referencia a Gregorio Magno.
Cf. Asencio, Juan Carlos. (2003). *El canto gregoriano. Historia, liturgia, formas*… Editorial Alianza. Pág. 25-36.

Entre los siglos VII y XII puede reconocerse un tiempo de vitalidad y crisis: la entrada de los bárbaros en occidente traerá consigo una nueva mentalidad distinta a la latina. Progresivamente se va perdiendo la compresión del latín. Incluso la mentalidad religiosa de los pueblos bárbaros impregnará la liturgia: terror ante la divinidad, gran individualismo y fuerte sentimiento de culpa.

Este período, por otro lado, tendrá una evolución histórica marcada por la adopción de la liturgia por parte de Pipino I y Carlomagno, en los siglos VIII y IX, así como la influencia galicana en ritos y plegarias. Esta nueva liturgia franco-romana se impondrá en Roma y en todo el occidente[9].

Esta liturgia se vuelve pontifical y complicada. Es controlada por la clerecía. El oficio divino, por influencia monástica, se solemniza y enriquece, pero se complica a tal grado que pierde popularidad y se convierte en obligación para clérigos y monjes.

Todas estas circunstancias ponen en evidencia una serie de defectos litúrgicos (formalismo, confusión doctrinal, rubricismo, clericalismo) que continúan en la edad media y serán denunciados por los reformadores protestantes. La ignorancia del pueblo, su superficialidad y superstición, provocarán, en última instancia, una crisis en la Iglesia católica romana y una reacción que se expresa como la reforma protestante.

Por esta razón el Concilio de Trento, realizado entre 1545 y 1563, estableció una serie de normas dogmáticas, litúrgica y éticas, en parte como una respuesta a la reforma protestante. En este sentido, se estableció la Misa Tridentina como el rito de toda la iglesia romana, reiterando el uso del canto gregoriano como propio y la lengua latina para sus oficios. En consecuencia, la lengua vernácula quedó relegada de la celebración de los sacramentos y la eucaristía[10].

---

[9] Cf. Augé, Matías. (1995). *Liturgia. Historia. Celebración. Teología. Espiritualidad.* Centre de Pastoral Liturgica. Pág. 35-38.

[10] El padre Augé sintetiza de esta manera la reforma de Trento: "…tiene que ser valorada porque salvó la liturgia de la crisis del siglo XVI. Pero fue una obra limitada: al mismo tiempo que fijaba la liturgia para superar la situación caótica de la época, la alejaba también de la vida real, la convertía casi en una forma "congelada", obligando a la piedad de los fieles a alimentarse con las formas de piedad popular y devocional, y dando origen así inconscientemente a la cultura religiosa del Barroco. Por otra parte, al afirmar la legitimidad de un mínimo, por ejemplo la comunión bajo sólo la

Las comunidades protestantes de inmediato incorporaron el uso de la lengua vernácula en sus celebraciones, propiciando así una postura rígida y rubricista en la iglesia católica. La corrección del Misal y los ritos de los sacramentos, depuraron la liturgia. Sin embargo, durante los tres siglos posteriores se experimentó un anquilosamiento caracterizado en un fuerte rubricismo.[11]

La condición del canto litúrgico de Trento al Concilio Vaticano II.

Hasta ahora me he referido a las circunstancias litúrgicas de Europa. Sin embargo, el descubrimiento del Nuevo Mundo y la conquista de los pueblos americanos, trae consigo la instauración de la religión y culto cristiano y de la ritualidad romana en América. La liturgia tridentina y sus reformas litúrgicas incidirán en la historia musical de nuestro continente y de nuestro país específicamente.

Por el momento, es necesario destacar que el Concilio de Trento trae consigo tres siglos de estabilidad litúrgica (1614-1903), caracterizado por el seguimiento de las rúbricas u ordenanzas rituales de los libros litúrgicos y una "pausa" de la vida espiritual que se separó de sus fuentes y sus genuinas expresiones litúrgicas. Se caracterizó por el desarrollo del juridicismo litúrgico y el crecimiento desmesurado del culto a los santos. El canto litúrgico y los cantos de piedad caminaban por rumbos distintos[12].

La expresión del canto gregoriano se fue deformando progresivamente bajo la influencia de las nuevas corrientes artísticas e intelectuales del Renacimiento. El uso de la polifonía y del órgano en la liturgia experi-

especie de pan, impulsaba la búsqueda de la "validez" sin ningún intento de revalorizar los signos sacramentales.
Augé, Matías. O. c., p. 42.

[11] P. Jounel nos da referencia sobre la liturgia reformada: las liturgias luterana y anglicana conservaron un estrecho parentesco con la liturgia de la palabra de los misales medievales, incluyendo la celebración en lengua viva y la comunión con el cáliz, que la iglesia católica no adoptó hasta 1963. La liturgia de Zuinglio en Zurich inspira a la de Calvino en Ginebra y a la de Knox en Escocia: Zuinglio negaba la presencia real de Cristo en la Eucaristía, y elaboró una cena que los fieles recibían sentados y que se celebraba 4 veces al año; se eliminaron en estas liturgias toda clase de cantos. Frente a esto, Trento establece su postura dogmática sobre el valor sacrificial de la misa y la eficacia de los siete sacramentos, así como la no admisión de la lengua vulgar en la liturgia y el uso del latín. Cf. A.G. Martimort. O. c. p. 92-96.

[12] Cf. A.G. Martimort. O. c. p. 98-100.

mentaron también la influencia de un nuevo orden teórico y estético, impulsado, ahora por las cortes de los gobernantes, que buscaban disponer de los mejores compositores e intérpretes. Además, la imprenta musical, los repertorios nuevos de música vocal profana y de música de programa, y el mismo legado del renacimiento con las nuevas formas contrapuntísticas marcaron un desarrollo importante de la música profana frente a un anquilosamiento de la música religiosa en Europa.

II. La música litúrgica en México: una historia paralela

En México, la llegada de los primeros evangelizadores tras la conquista implicó un proceso de inculturación que, sin duda, fue fundamental para el proceso de evangelización, pero también para ir marcando la identidad de un nuevo pueblo, fruto del encuentro de culturas diferentes. Esta conquista espiritual, como sugiere R. Ricard[13], propició un enriquecimiento mutuo, que, en última instancia, produjo el perfil de los nuevos pueblos americanos.

Una "síntesis" -si cabe el término-, es la música novohispana, tanto culta como popular.

Expresiones musicales en la Nueva España del siglo XVI.

El esplendor de las iglesias novohispanas, que nacieron por razones de apostolado litúrgico, tenía como fin atraer a los indígenas y acrecentar el respeto y la devoción[14]; en ellas se celebraban los oficios litúrgicos y la misa de un modo muy solemne. Estas ceremonias casi siempre eran

[13] Cf. Ricard, Richard. (2014). *La conquista espiritual de México,* FCE. Edición electrónica. P. 62.

[14] Es pertinente citar también la obra de Lourdes Turrent, *La conquista musical de México,* FCE, 2016, 1ª edición electrónica. En ésta se señalan las costumbres musicales de la Corte de Fernando e Isabel, así como la música catedralicia. Se dedica un capítulo a la música en la vida mexica, el sentido cultural, la educación musical y el vínculo con la danza; y uno más sobre la música, evangelización y conquista, en la cual se sugiere la importancia de la música y la labor musical en el contexto de la evangelización: debemos destacar la formación de los cantores de la escuela catedralicia y de las escuelas anexas a los monasterios; muy pronto los niños educados por religiosos ocuparon puestos de cantores y ministriles (p.179) y de todos los oficios que los naturales desempeñaron, el que más gente atrajo fue el de los cantores (p.181). La cantoría de los indígenas, como suplentes de los curas y frailes en los entierros y celebraciones de difuntos les dieron un lugar en la comunidad y honorariamente un espacio en el cabildo (p.191).

acompañadas de música y canto, generalmente canto llano con acompañamiento de órgano u otros instrumentos (flautas, clarines, cornetines, trompeta real y bastarda, pífanos, trombones; la jalabela o flauta morisca, la chirimía, la dulzaina, el sacabuche, el orlo, el rael, la vihuela de arco y el atabal); y como dicen los cronistas, hubieran competido ventajosamente con los de las iglesias de España.[15]

Sin embargo, para la suntuosidad del culto no bastaban los instrumentos: era necesario quien tocara bien y además expertos cantores. El indio mexicano, amante de la música, llegaba desde muy lejos para aprenderla en los conventos. Los estudios de canto, la primera escuela de música de la Nueva España, los fundaron fray Pedro de Gante, fray Arnaldo de Bassaccio y Juan Caro, un religioso muy viejo que, según narra Motolinía, enseñó maravillosamente a los indios.[16]

Fray Juan de San Miguel, formó organistas y directores de coro. Los agustinos también enseñaron a los indios. Juan Montes enseñó música y canto de iglesia. En Michoacán, fray Pedro de San Jerónimo propició que los indios cantaran el *Te Deum* y otros himnos en su lengua, así como la misa en latín, las horas, los principales himnos de las fiestas, letanías con sus preces, el Miserere y el oficio de difuntos, todo con linda pronunciación y generalmente de memoria.[17]

Un complemento de los oficios divinos eran las procesiones. Éstas vincularon las tradiciones y gustos de los misioneros con los deseos de los indios. Casi todos los domingos y fiestas se realizaban procesiones con canto y música. Flores, palmas, ramas, imágenes, cirios, repiques, cantos, música. Posiblemente las procesiones fueron tan continuas como las fiestas paganas y por su medio iba penetrando el cristianismo más y más.[18]

Ahora bien, los indios tenían su propio baile o mitote, que los mismos frailes trataron de "encaminar al honor de Dios". El método usado fue traducir a la lengua de los indios composiciones españolas (octavas,

[15] Cf. Ibid. Ricard, p. 234.
[16] Cf. Ricard, Richard. O. c., p.235.
[17] Cf. Ibidem. p.236
[18] Cf. Ibidem. p 237-238

canciones, romances, redondillas) que los indios tomaron con placer. Y el segundo método, de mayor alcance, consistió en adaptar nueva letra en lengua indígena a los antiguos ritmos de los cantos profanos.[19]

Música litúrgica, música culta y música popular

El cabildo catedralicio no tuvo como objeto la formación musical de los indígenas, como lo hicieron los religiosos. La Catedral de México debía traer y procurar las más elevadas formas de arte para dejar un precedente en toda la Nueva España. Del ámbito catedralicio hoy reconocemos importantes figuras: Hernando Franco (1532-1585), Antonio de Salazar (1650-1715) quien estuviera en México y Puebla; Manuel de Sumaya (1678-1755), discípulo de Salazar; e Ignacio de Jerusalem (1710-1769). La música culta se refugiaba en los templos donde se cultivaba el canto llano, la música de órgano y la polifonía, y fue justamente Franco quien lleva a esta última a su máxima expresión.[20] La primera escuela formal disciplinada fue la que se formó al quedar constituido el Colegio de Infantes del Coro de la Catedral Metropolitana de México, a cuyos cantores se les dio una gratificación o sueldo a partir de octubre de 1576.[21]

Quizás la primera canción "mexicana" -del orden popular-, por lo menos en cuanto a su lugar de nacimiento, sería el romance que cantaron los soldados españoles después de la noche triste: "En Tacuba está Cortés con su escuadrón esforzado; / triste estaba y muy penoso, triste y con gran cuidado; / la una mano en la mejilla y la otra en el costado".[22]

La música popular se desarrollaría un tanto clandestinamente, por las prohibiciones de los conquistadores, quizás por eliminar todo atisbo de paganismo o tal vez por el solo hecho de considerarla inferior. Lo cierto es que los instrumentos y el canto se nutrieron en gran medida de los esfuerzos de los religiosos por formar a los indígenas en la fe cristiana.[23]

[19] Cf. Ibidem. p. 240
[20] Cf. Estrada, Jesús. (1973). *Música y músicos de la época virreinal.* SEP Diana. México, p. 30.
[21] Cf. Hermes, Rafael. (1982). *Origen e historia del mariachi.* Editorial Katún. México, p. 33.
[22] Cf. Morales, Salvador. (1981). *La música mexicana. Raíces, compositores e intérpretes*. Editorial Universo México. México. P. 11.
[23] Cf Ibid., Morales, p. 12-13.

La música popular

Al analizar el origen del canto popular y de la música litúrgica culta en la historia de México, podemos entender la importancia de una evangelización que hunde sus raíces en la inculturación que lograron los primeros religiosos, y que sin duda se redondea con el acontecimiento guadalupano.

La música, tanto culta como popular, son expresiones de la diversidad y fusión de las culturas. Claramente existen diferencias entre la música culta de América y de Europa; la riqueza que representó el gusto musical de los indígenas irá moldeando la expresión que se nutre de la idiosincrasia de estos pueblos, del valor mismo de su música y de la capacidad expresiva y creadora de los nuevos músicos: presenciamos, de este modo, el nacimiento de la música mexicana.

Los pueblos de América y, por supuesto, México, compartimos una tradición cultural que nos ha legado nuestro pasado indígena y la mezcla cultural con los pueblos europeos[24]. En nuestro caso, las formas musicales españolas, tanto cultas como populares, aportaron un marco técnico para la creación de nuevos géneros propios de América. Hoy somos testigos de esta riqueza en las expresiones musicales.

III. La reforma litúrgica del Concilio Vaticano II y la necesidad de una pastoral en favor del canto popular litúrgico

Volviendo a la rigidez de las normas litúrgicas de Trento, sobre el uso de la lengua latina, podemos referir a una disociación entre la celebración ritual y la expresión religiosa del pueblo. En esencia, este aspecto propiciaría una serie de intentos por establecer una nueva reforma eclesiástica y litúrgica que abriera la participación a todos los fieles. Estos esfuerzos

[24] Georg C. Vaillant, en su obra *Aztecs of Mexico – Origin, Rise and Fall of the Aztec Nation*, culmina su reflexión haciendo una referencia a la condición de los pueblos americanos abiertos a "un sinnúmero de oportunidades para crear sobre la tierra una vida más amplia para todos, una civilización americana en la que pueden fundirse y amalgamarse las aportaciones antiguas y nuevas, para el bienestar humano, en beneficio de todos". Citamos la versión en español de Samuel Vasconcelos: Villant, George C. (1960). *La civilización azteca.* FCE. México, p. 261.

se vieron cristalizados en la aparición del Movimiento litúrgico a inicios del siglo XIX.

El movimiento litúrgico y la reforma conciliar del Vaticano II

Dicho *movimiento* implicó una serie de esfuerzos en distintas partes de Europa que pretendió renovar la liturgia, en orden a acercarla al pueblo. Se llevó a cabo durante los siglos XIX y XX y coincide con un intento de recuperar la vida cristiana frente a los cambios sociales y culturales de este tiempo. Algunos de los hechos más importantes fueron el Sínodo de Pistoia (1786), la renovación monástica de *Dom* Próspero Guéranger (1805-1875), la promulgación del *motu proprio* "Tra le sollecitudini" del papa Pío X en 1903 y el *Congrès National des oeuvres catholiques* en Malinas con dom Lambert Beauduin en 1909 que marca el inicio formal del Movimiento Litúrgico.

En este Movimiento litúrgico se redescubre una condición simbólica, histórica, fenomenológica y relacional del hombre frente a Dios. Gracias a sus esfuerzos pastorales y reflexivos, se pasa de una visión rubricista de la liturgia a una visión teológica, en la cual, la música sagrada se entiende, ahora, como expresión del Misterio celebrado, como parte integral de la liturgia y como una expresión de la cultura de la Iglesia y de las iglesias particulares[25].

En América, bajo la coordinación de una Comisión central de México, se llevó a cabo en 1949 el primer Congreso Interamericano de Música Sacra, con el fin de promover la restauración litúrgico-musical en todas las naciones de nuestro continente[26]. Con la anuencia y bendición del papa Pío XII se celebró del 11 al 22 de noviembre de 1949 este primer Congreso siendo el Obispo de Tulancingo, Miguel Darío Miranda el presidente de la Comisión Central de Música Sacra de México. Participaron en este Congreso los más destacados músicos litúrgicos de México, de

[25] Se recomienda, para este tema, B. Neunheuser, *"El Movimiento litúrgico"*, en *Nuevo Diccionario de Liturgia*, de D. Sartore, A. M. Triacca, Madrid 1987, 1365.

[26] Cf. Bravo, Fernando. (1949). *Anuario de la Comisión Central de Música Sacra de México. Memoria del Primer Congreso Interamericano.* Comisión Central de Música Sacra. Tulancingo, México.

Tulancingo, Querétaro, México, Morelia, Guadalajara, Monterrey, León y Durango, destacándose la participación del Mtro. Miguel Bernal Jiménez, quien compartió una conferencia sobre la Música Sacra Moderna. También debemos mencionar la conferencia que realizó el Señor Cura Cesáreo Munguía sobre el Canto popular religioso en lengua vulgar.

El Concilio Vaticano II (realizado del 11 de octubre 1962 al 8 de diciembre de 1965) se convocó con los fines principales de: Promover el desarrollo de la fe católica; lograr una renovación moral de la vida cristiana de los fieles; adaptar la disciplina eclesiástica a las necesidades y métodos de su tiempo; y lograr la mejor interrelación con las demás religiones, principalmente las iglesias separadas (protestantes) y las iglesias orientales.

El primer documento emanado del Concilio fue la Constitución *Sacrosanctum Concilium*[27], sobre la Sagrada Liturgia. El capítulo VI de esta Constitución está dedicada enteramente a la Música Sagrada. En este contexto se establece que el canto gregoriano es el propio de la liturgia romana, así como el canto polifónico y la música del órgano tubular[28].

Sacrosanctum Concilium reconoce también el canto religioso popular en orden a la participación de los fieles, tanto en las celebraciones sagradas, como en los ejercicios piadosos[29]. Incluso con la consideración de que en ciertas regiones existe tradición musical de importancia social y religiosa que debe reconocerse y estimarse al grado de acomodar el culto a su idiosincrasia; de allí que se considere la formación musical de los misioneros con el fin de promover la música tradicional de estos pueblos[30].

Necesidad de un ejercicio pastoral de la música litúrgica

A partir de esta reforma, el ejercicio de la pastoral litúrgica y musical ha procurado una formación integral de sus agentes y ministros, en orden a

[27] La Constitución *Sacrosanctum Concilium* fue promulgada el 4 de diciembre de 1963, con el objetivo principal de aumentar la participación de los laicos en la liturgia de la Iglesia católica y llevar a cabo su actualización.
[28] Cf. *Sacrosanctum Concilium* 116; 120.
[29] Cf. Ibid 118.
[30] Cf. Ibidem 119.

que conozcan el trabajo técnico y musical de su tradición romana[31]. Sin embargo, en el ámbito de la tradición del canto religioso popular se hace necesario comprender cuál es su valor religioso y cultural con el fin de conciliar la experiencia celebrativa del culto cristiano y de la ritualidad romana con el sentido religioso de los pueblos[32].

La experiencia de México y de los países latinoamericanos respecto del uso de la lengua vernácula ha tenido un desarrollo muy particular: en primera instancia se utilizaron los rituales traducidos por la Conferencia episcopal española, así como los cantos en español que fueron publicados por dicha Conferencia[33]. Poco a poco se han realizado y difundido composiciones litúrgicas en español realizadas por compositores locales. Aquí surge una problemática que constituye el elemento central de nuestra reflexión, pues las composiciones litúrgicas no siguen una orientación expresa para la adaptación de los textos litúrgicos en las lenguas vernáculas (en español o lenguas indígenas), tampoco respecto de las expresiones

[31] El Pontificio Instituto de Música Sacra fue fundado por San Pío X en 1910 con la denominación de "Escuela Superior de Música Sacra". La escuela fue abierta el 3 de enero de 1911 y confirmada con el breve *Expleverunt* del 4 de noviembre del mismo año. Con la constitución apostólica *Deus scientiarum Dominus* (24 de mayo de 1931), la Escuela –denominada ya Pontificio Instituto de Música Sacra– fue incluida entre las universidades y facultades pontificias. Pío XII recomienda vivamente la asistencia a sus cursos, a través de una carta de la Secretaría de Estado al episcopado de todo el mundo (22 de noviembre de 1953) y en la encíclica *Musicae sacrae disciplina* (25 de diciembre de 1955). En la Instrucción sobre la Música Sacra y la Sagrada Liturgia del 3 de octubre de 1958, la Sagrada Congregación de Ritos señaló la primacía del Instituto romano con respecto a otras instituciones similares.
Remitimos a la parte histórica de la página del *Pontificium Institutum Musicae Sacrae: https://www.vatican.va/roman_curia/institutions_connected/sacmus/index_sp.htm*

[32] Una reflexión muy interesante sobre la acción pastoral de la iglesia y la religiosidad del pueblo, la encontramos en la Conferencia "Pueblo, religión del pueblo e Iglesia", dictada por Lucio Gera en la Semana Organizada por el CELAM sobre Religiosidad Popular en América Latina del 20-26 de agosto de 1976, Bogotá. Aquí establece algunos presupuestos teóricos para establecer la idea de una Pastoral Popular en América Latina.

[33] El Misal Romano, junto con el Leccionario para la Misa, conforma la totalidad del Misal Romano. El Misal es una colección de oraciones, cantos e instrucciones (rúbricas) que se siguen durante la celebración de la Misa. En las comunidades primitivas las oraciones se memorizaban y poco a poco se fueron conteniendo en un libro llamado Sacramentario, que actualmente es el llamado Misal y el Leccionario. En 1970 se establece la primera Edición y en 1975 se publicó la segunda edición típica del Misal, mientras que todavía se trabajaba en varias naciones en la traducción a la lengua nacional, tal como la *Institutio Generalis* del 70 lo proponía. Actualmente está vigente la III Edición. Otros libros importantes, son los cantatorios y cuadernos de cantos; actualmente está vigente, conteniendo el repertorio gregoriano el *Graduale Triplex*.

melódicas y armónicas de orden popular, o bien sobre el uso e interpretación de los distintos instrumentos populares.

Los parámetros de la composición en la tradición romana están vinculados a los conceptos técnicos del canto gregoriano y la polifonía, de tal manera que es preciso formar a los compositores litúrgicos en el arte musical y la experiencia ritual de esta tradición, sin duda, pero también se hace necesaria la formación en el contexto de las expresiones populares.

Las escuelas de música sacra encuentran en las orientaciones magisteriales, así como en el propio Instituto Pontificio de Música, un modelo fundamental, apreciando el valor de la tradición romana, pero con la necesidad de trabajar en favor de las expresiones musicales en relación con las distintas culturas.

Obligación de una orientación litúrgica y musical para el canto popular en lengua vernácula

Ha sido indispensable, a partir de la reforma del Vaticano II, llevar a cabo la formación de compositores que cultiven y acrecienten el repertorio de la música sagrada. También ha sido necesario promover obras musicales que sean adecuadas a la celebración litúrgica, tanto para las mayores *scholae cantorum*, como para los coros más modestos, a fin de promover la participación de toda la asamblea de fieles[34].

Puede comprenderse, la importancia de formar músicos que tengan la posibilidad de realizar una labor musical integral en favor de una experiencia musical en íntima relación con la celebración litúrgica; y más allá de esto, contar con músicos que puedan ofrecer una sólida y consistente formación en los seminarios y casas religiosas, de modo especial en las comunidades misioneras[35].

Estas consideraciones han marcado, de alguna manera, el rumbo del trabajo de la pastoral litúrgica y musical de los países latinoamericanos. En el caso de México, el trabajo de la formación litúrgica y musical ha sido arduo, pero difícil. Los esfuerzos por formar músicos litúrgicos han

[34] Cfr. *Sacrosanctum Concilium*, 121.
[35] *Ibid*, 115.

sido aislados e independientes, pues cada Diócesis o comunidad ha promovido la formación de sus propios músicos en favor de acciones que se vuelven aisladas y con alcances que han resultado, las más de las veces, particulares[36].

Puede entenderse, entonces, el hecho de que no existe un Instituto superior de música sagrada para México[37], por ejemplo; o bien que no se ha promovido un libro de canto litúrgico para nuestro país, que utilice los textos propios de la liturgia romana[38]; incluso, no se han difundido materiales, a nivel nacional, que contengan canto litúrgico en las diferentes lenguas y dialectos de nuestra patria[39].

Ha sido también sintomática la aparición de muchos cantos que son impropios de la celebración litúrgica e incluso originados en otras denominaciones cristianas y no cristianas. Debemos reconocer también la proliferación de cantos que no poseen un valor artístico, de acuerdo con la experiencia de la ritualidad romana, que se han difundido en varias comunidades. Se puede constatar, incluso, el ejercicio de coros y ministerios musicales que carecen de una preparación sólida, imposibilitando así la participación de los fieles.

Estas circunstancias nos conducen a reconocer la importancia de la lengua vernácula como un vehículo para expresar los valores culturales de las comunidades que celebran la liturgia. Es posible entender que las expresiones musicales de nuestros pueblos manifiestan, de muchas mane-

[36] La escuela de música sagrada más antigua de México es la de Querétaro, fundada en 1892, actualmente Conservatorio y Escuela Diocesana de Música. Tenemos los casos de las escuelas superiores de Música de Toluca, Guadalajara, Celaya, Puebla, Zamora y León; y escuelas diocesanas como las de Aguascalientes, Morelia, Colima, Cuernavaca y algunas otras. La escuela de la Arquidiócesis de México, el Instituto Cardenal Miranda se fundó en 1940 y se encuentra actualmente extinta.

[37] En 2007, como fruto del trabajo nacional de Música Litúrgica en México, se intentó la creación de un Pontificio Instituto de Música Sacra para México, con programas propios y organización que conjuntaría los esfuerzos de las escuelas de México, lamentablemente no fue aprobada su apertura por parte del Episcopado de México. Cf. Blog del Proyecto Pontificio México: *https://proyectopontificiocelaya.blogspot.com/2007/04/en-celaya-mxima-autoridad-en-msica.html*

[38] Existen gran cantidad de libros de cantos realizados por varias editoriales, que no tienen una revisión eclesiástica de las instancias litúrgicas y musicales del episcopado mexicano y algunas no poseen una adecuada definición litúrgica de sus cantos.

[39] Quizás este es el gran debito del trabajo pastoral en México, pues tampoco se tiene una traducción aprobada por Roma de los libros litúrgicos, y por supuesto tampoco de los cantos.

ras, su historia, idiosincrasia y cualidades; y valdría la pena preguntarnos si el canto litúrgico en nuestra lengua es capaz de lograr este cometido.

A partir del Concilio Vaticano II se han compuesto algunas misas[40] que han pretendido alcanzar estos fines, sin embargo, han logrado más una condición de música de concierto, que de canto comunitario tradicional.[41] De alguna manera el canto religioso popular tendría que lograr una apropiación de las comunidades celebrativas al ser una manifestación de su cultura. Pueden escucharse aún algunos cantos de piedad que las comunidades han ido tomando como suyos y que se han cantado aun sin apoyo de instrumentos.

Este canto religioso popular, en esencia, está vinculado al sentido religioso y los valores culturales de los pueblos. Puede reconocerse, entonces, que el canto litúrgico en lengua vernácula relaciona la experiencia ritual de la tradición romana en toda su riqueza con la vivencia de fe de las distintas comunidades y más aún con una religiosidad propia que les da sentido.

Por esto, es necesario revisar los alcances que ha tenido la labor pastoral de la liturgia y la música en México en relación con el canto popular litúrgico, respecto de la formación de los músicos y sobre todo de la praxis musical en las celebraciones. Es importante, también, examinar cómo se ha llevado a cabo la expresión cultural de nuestros pueblos en la experiencia celebrativa y cantada en lengua vernácula, pues sin duda el canto es un medio importante para expresar el sentido religioso tan particular de nuestras comunidades.

IV. Conclusiones. Nuevos esfuerzos

Hacia una definición de Canto Popular Litúrgico

A partir de los conceptos sobre Piedad Popular y Liturgia del Directorio publicado por la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los

[40] Entendemos por "Misas" los cantos del Ordinario, también llamados cantos invariables: Señor ten piedad, Gloria, Credo, Santo, Cordero de Dios.

[41] Ejemplo de esto, son las misas: Luba, Criolla, Flamenca, *To Hope! A Celebration*, Misa cubana. Incluso en México, Alejandro Mejía ha escrito una Misa de Mariachi bien lograda.

Sacramentos en 2002[42], podemos señalar las principales características del Canto Popular para la liturgia, en orden a establecer una definición de éste:

1. Son composiciones realizadas en lengua vernácula.
2. Pueden tratarse de música de corte culto, pero principalmente con melodías accesibles a toda la comunidad.
3. Puede estar vinculado a los ejercicios de piedad o bien, ser fruto de la piedad popular, incluso tener su origen en la religiosidad popular, pero siempre debe ser acorde a la liturgia, a sus ritos, tiempos, expresiones y sobre todo textos.
4. Su expresión es fruto de una experiencia de encuentro con Dios, encauzada y centrada en la liturgia.
5. Generalmente se trata de cantos con letras inéditas, con temas Trinitarios, Cristológicos, del Espíritu Santo, Marianos, de los santos o bien de experiencias de encuentro y conversión. Muchos de ellos con temas bíblicos, sálmicos, con adaptaciones o inspirados en los textos bíblicos.
6. Adaptaciones de textos litúrgicos.
7. Pueden ser fácilmente interpretados sin acompañamiento.
8. Pueden ser acompañados con órgano o con los instrumentos de la región, siempre y cuando no sustituyan a la voz.

Una definición que oriente la pastoral musical podría ser: aquellos cantos en lengua vernácula que expresan profundamente una vivencia de fe, mediante una melodía sencilla y accesible, vinculados íntimamente a la liturgia y cimentados en las Sagradas Escrituras o, en especial en los salmos; pueden ser cantados a capella o bien acompañados por el órgano o algún otro instrumento o instrumentos populares.

[42] Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los sacramentos. (2002). *Directorio sobre la Piedad Popular y la Liturgia. Principios y orientaciones.* Ediciones Fray Juan de Zumárraga. México. He confrontado los conceptos de Ejercicios de piedad, Devociones, Piedad popular y Religiosidad popular en relación con la expresión musical, para referirme a las características de un "canto popular".

La práctica pastoral del canto popular litúrgico.

Quienes participamos en la pastoral litúrgica y musical de México, como profesores o compositores de canto litúrgico debemos tener muy en cuenta las orientaciones de *Sacrosanctum Concilium* (SC 112), sobre la función del canto y la música en la liturgia, según tres criterios: a) la belleza expresiva de la oración; b) la participación unánime de la asamblea en los momentos previstos y; c) el carácter solemne de la celebración.

La *belleza expresiva de la oración* nace de una moción interior, una experiencia de encuentro que se expresa como oración: "Cantaré con el espíritu y cantaré también con la mente" (1ª Cor. 14, 15). La Instrucción *Musicam Sacram*[43], en el número 15 menciona: "Debe ser ante todo interior; es decir, que por medio de ella los fieles se unen en espíritu a lo que pronuncian o escuchan, y cooperan a la divina gracia".

La *participación unánime de la asamblea en los momentos previstos,* de acuerdo con *Musicam Sacram,* "debe ser también exterior; es decir, que la participación interior se exprese por medio de gestos y actitudes corporales, por medio de las aclamaciones, las respuestas y el canto" (n. 15). Para que esta participación sea tal, deben tenerse en cuenta ciertas características técnicas: que la melodía esté exenta de toda influencia profana, que evite modulaciones complicadas y el lucimiento de los cantores. La melodía debe ser una composición que "haga mostrar la sencillez cristiana, y provoque a la vez la compunción del corazón de los oyentes" (Nicetas, *De utilitate himnorum).* Según Gregorio de Niza, lo característico de los cantos cristianos es, en efecto, que la melodía se una a las palabras divinas con toda sencillez.

Los textos destinados al canto sagrado deben estar de acuerdo con la doctrina católica, más aún, deben tomarse principalmente de la Sagrada Escritura y de las fuentes litúrgicas. (S. C. 121)

El *carácter solemne de la celebración* tiene varios aspectos que señala *Musicam Sacram* en los números 27 a 36. Para la celebración de la Eu-

[43] La Instrucción *Musicam Sacram,* de la Sagrada Congregación Ritos y del Concilium, sobre la Música Sagrada, fue aprobada por Pablo VI el 9 de febrero de 1967 y entró en vigor el 14 de mayo de 1967. Tiene un carácter orientador y se encuentra en vigor en la Iglesia Católica.

caristía con el pueblo, sobre todo los domingos y fiestas, se ha de preferir la forma de misa cantada (n. 27). Los grados de participación cantada en la Misa resaltan la primacía del canto presidencial que corresponde al sacerdote y las respuestas de la Asamblea y destaca la función del cantor como un apoyo a la participación de la Asamblea (n. 29-31). Es muy importante señalar la práctica legítima, en vigor en algunos lugares y muchas veces confirmada por indultos, de utilizar otros cantos en lugar de los cantos de entrada, ofertorio y comunión, que se encuentran en el *Graduale Romanum,* con tal que esos cantos estén de acuerdo con las partes de la misa y con la fiesta o tiempo litúrgico.

Conviene que la asamblea de los fieles, en la medida de lo posible, participe en los cantos del «Propio», sobre todo con respuestas fáciles u otras formas musicales adaptadas. Dentro del «Propio», tiene particular importancia el canto situado después de las lecturas en forma de gradual o de salmo responsorial (n. 33). Los cantos llamados del «Ordinario de la misa», si se cantan a varias voces, pueden ser interpretados por el coro, según las normas habituales, por la «capilla» o con acompañamiento de instrumentos, con tal de que el pueblo no quede totalmente excluido de la participación en el canto (n. 34).

La práctica pastoral del canto popular litúrgico

Bajo estas consideraciones quiero mencionar, como un ejemplo cercano, la labor en materia de Liturgia y Música Litúrgica que ha llevado a cabo el Excmo. Sr. Obispo Ramón Castro Castro, XII Obispo de la Diócesis de Cuernavaca y Secretario de la Conferencia del Episcopado Mexicano. La Diócesis de Cuernavaca ha sido uno de los pilares de la Reforma Litúrgica posconciliar en México y espacio para el ejercicio y desarrollo del Canto Popular Litúrgico. Su Pastoral Litúrgica está coordinada por Pbro. Maurino Díaz Pérez, con quien hemos compartido por muchos años el trabajo litúrgico; hace un par de años nombró al Pbro. Ricardo Ignacio Alaniz Rosas como encargado de la Dimensión de Música Sacra.

Con el apoyo del padre Ricardo Alaniz, su Excelencia Don Ramón, ha promovido la formación y participación de los fieles en materia de música

litúrgica, así como la formación de los ministerios de música de la Diócesis. También ha procurado la solemnización de las celebraciones catedralicias al instituir Ministerios de Música para la Catedral: el organista titular y el Mtro. Director del Coro, así como la Schola Cantorum y el Coro de Infantes.

Se ha creado la Escuela de Música Sacra "Gregorio Magno", misma que ofrece formación a sus alumnos estables, pero también a las diferentes comunidades de la Diócesis.

La Dimensión ha promovido Conciertos y Recitales, Conferencias, Cursos y Talleres. También ha promovido la formación a sus alumnos en el terreno del canto gregoriano y polifónico, e impulsado ampliamente la creación de Misas completas en lengua vernácula. De manera conjunta, y procurando seguir los criterios y orientaciones que he señalado antes, el padre Ricardo Alaniz y quien realiza esta reflexión, hemos compuesto y arreglado los cantos para la *Misa Crismal* de 2022; la *Misa Solemne en Honor al Padre Eterno* de 2023; unas *Laudes para el XLV Congreso Nacional de Música Litúrgica* en enero de 2023 en Querétaro; la *Misa en honor a Ntra. Sra. de la Asunción,* patrona de la Catedral de Cuernavaca; y una *Misa para* niños en noviembre de 2023.

Esta importante labor pastoral ha cerrado un ciclo con la realización del XLVI Congreso Nacional de Música Litúrgica en la Diócesis de Cuernavaca, cuyos cantos para la Misa de Apertura fueron, precisamente, los de la Misa en honor a Ntra. Sra. de la Asunción con arreglos del apreciado Mtro. José Netza Pineda.

Sin lugar a dudas, la promoción y apoyo de los Señores Obispos, así como la participación de sus colaboradores en la pastoral nacional, ayudará a procurar acciones en favor de la creación de obras en lengua vernácula que expresen, mediante los textos adecuados y una expresión musical cercana a nuestras categorías culturales, la belleza expresiva de la oración que elevamos solemnemente al Padre.

Expresiones religiosas contra la termoeléctrica del PIM, en Huexca, Morelos

Religious expressions against the thermoelectric plant in Huexca, Morelos

Ana Laura Rivas Sánchez[1]
Proyecto Integral Morelos

Resumen

Este texto aborda el conflicto en torno a la termoeléctrica instalada en Huexca, Morelos, la obra forma parte del Proyecto Integral Morelos (PIM). El megaproyecto inicia en Tlaxcala, atraviesa Puebla y concluye en Morelos. El Señor de la Misericordia, la Virgen de Guadalupe y San Miguel Arcángel, son santos católicos que los opositores han sumado a su lucha.
Los númenes católicos forman parte de una matriz ritual vinculada con el territorio, el ciclo agrícola del maíz y con las celebraciones cívico-religiosas de los pueblos. Su presencia es vasta, involucra a humanos, no humanos y entidades sagradas. No obstante, ¿qué papel tienen las expresiones

Abstract

This text addresses the conflict around the thermoelectric plant installed in Huexca, Morelos, which is part of the Proyecto Integral Morelos (PIM). The megaproject begins in Tlaxcala, crosses Puebla, and concludes in Huexca, Morelos. The Lord of Mercy, the Virgin of Guadalupe and Saint Michael the Archangel, are Catholic saints that the opponents of the plant have looked to for help in their fight.
The Catholic saints are part of a ritual matrix linked to the territory, the agricultural cycle of corn and the civic-religious celebrations of the towns. Its presence is vast, involving humans, non-humans, and sacred entities. But what role do religious expressions

[1] UAEM. Correo: ana.rivassan@uaem.edu.mx

religiosas en los conflictos socioterritoriales? ¿cómo se articulan en la defensa del territorio?

have in socio-territorial conflicts? How are they articulated in the defense of the territory?

PALABRAS CLAVE

Huexca- Morelos, termoeléctrica, santos católicos, territorio, violencia.

KEYWORDS

Huexca-Morelos, thermoelectric, Catholic saints, territory, violence.

El Proyecto Integral Morelos (PIM) es un megaproyecto extractivo destinado a la producción de energía eléctrica. Comienza en Tlaxcala, atraviesa Puebla hasta llegar a Morelos. En este último estado, en específico en la comunidad de Huexca del municipio de Yecapixtla, se conjuntan la totalidad de sus componentes: dos centrales termoeléctricas de ciclo combinado (de las cuales, al menos una ya está en funcionamiento), un gasoducto, un acueducto y una línea de transmisión de alta tensión eléctrica.

Su construcción se planeó en el sexenio de Felipe Calderón Hinojosa y del gobernador Marco Antonio Adame Castillo, en 2009. Durante la administración de Enrique Peña Nieto, de Graco Luis Ramírez Abreu, gobernador de Morelos y la Comisión Federal de Electricidad (CFE), se impulsó con mayor énfasis este megaproyecto, a partir de 2011.

El PIM forma parte de una estrategia de intervención económica a nivel federal y estatal, aliada con capitales nacionales y extranjeros. El megaproyecto lo gestionó la CFE, concedió los permisos para la edificación de la termoeléctrica a la empresa Abengoa y autorizó la construcción del gasoducto a las empresas Elecnor y Enagas, todas españolas.[2] La obra implica una amplia ocupación territorial, determinada políticamente por el gobierno federal y que impacta a los habitantes de las zonas intervenidas.[3]

[2] Herrera Govea, Ana Lilia. "La vida no se consulta. El Proyecto Integral Morelos y la nueva consulta ciudadana". Ojarasca, La Jornada. 2019. En https://ojarasca.jornada.com.mx/2019/03/09/el-proyecto-integral-morelos-y-la-nueva-consulta-ciudadana-6297.html

[3] Olsen, Vemund. *Marco legal para los derechos de los pueblos indígenas en Colombia.* Primera edición. Human Rights Everywhere. 2008. https://site.inali.gob.mx/pdf/Colombcartilla_derechos_pueblos.pdf

Los pobladores han señalado sus posicionamientos y reflexiones en torno a las implicaciones del megaproyecto a nivel local y regional.

El PIM es un megaproyecto energético e hidroextractivista cuyo fin es la reconfiguración urbana e industrial, no sólo de Morelos sino también de Tlaxcala y Puebla.[4] Promueve la industrialización del centro del país[55] a través de convertirlo en un atractivo de inversiones públicas y privadas que ofertan bienes como el paso y comercialización de gas natural, infraestructuras carreteras e inmobiliarias. Además, la CFE, el gobierno y empresas extranjeras han señalado que el PIM es una fuente de energía viable, ecológica y han argumentado que su operación será una de las más eficientes y menos contaminantes en el país. No obstante, el funcionamiento de este megaproyecto continúa promoviendo el uso de hidrocarburos como el gas para su operación.

Entre las empresas interesadas en el funcionamiento del PIM están la estadounidense Macquarie Infrastructure Partners (que compró el gasoducto de las empresas españolas Elecnor y Enagás en 2022); la empresa francesa Saint Gobain; la Asociación de Empresarios del Parque Industrial Ciudad Textil; Schaeffler México; Driscoll's México; Volkswagen; Audi entre otras.[6]

El megaproyecto ha agudizado la desigualdad en torno a la distribución del agua en Morelos; ha favorecido su uso hacia el sector industrial sobre el agrícola y para las comunidades. A su vez, desde la visión oficialista se ha sostenido que la energía eléctrica producida por la termoeléctrica abastecerá a toda la población. Sin embargo, las cifras de consumo energético demuestran que el principal demandante es el sector industrial con un 46.5% de demanda, respecto a los sectores residencial y comercial con un 22.3% y 16.5% respectivamente.[7]

---

[4] Luna Nemesio, José Manuel. "El Proyecto Integral Morelos y la devastación del territorio". *Nexos*. 2021. https://medioambiente.nexos.com.mx/el-proyecto-integral-morelos-y-la-devastacion-del-territorio/

[5] González Chévez, Lilian. *Proyecto Integral Morelos: sus impactos sociales y la demanda de justicia hídrica de los ejidatarios del municipio de Ayala, Morelos*. Primera edición. México: Universidad Autónoma del Estado de Morelos. Centro de Investigación en Ciencias Sociales y Estudios Regionales. 2020.

[6] PBI México. Frente de Pueblos en Defensa de la Tierra y el Agua de Morelos, Puebla y Tlaxcala (FPDTA-MPT). 2020. https://PBI-México.org/es/con-qui%C3%A9nes-trabajamos/personas-defensoras-y-organizaciones-en-riesgo/puebla/frente-de-pueblos-en

7 Luna, *op. cit.*

Huexca en el Oriente de Morelos, región de "desarrollo" económico

Huexca es una comunidad perteneciente al municipio de Yecapixtla, colinda con Cuautla, una de las ciudades más importantes de Morelos. Se fundó como ejido después de la Revolución, en 1924. Desde las décadas de los treinta a los cincuenta, en la región Oriente se inició un acelerado proceso de industrialización. Por ejemplo, con la construcción del ingenio azucarero de Zacatepec y con el cambio de la producción agrícola; del maíz al sorgo. Conforme la industrialización avanzó, Cuautla y Cuernavaca se transformaron en los principales centros urbanos.

Posteriormente, en la década de los sesenta se construyó la Ciudad Industrial del Valle de Cuernavaca (CIVAC), que tenía como finalidad el crecimiento del estado y que junto con el turismo impulsarían su economía. Los parques industriales (Jiutepec, la Ciudad de la Concepción en Emiliano Zapata, Cuautla y Yecapixtla), aceleraron la construcción de casas habitación y centros turísticos.[8] En otras palabras; la industria; la construcción; la producción agroindustrial entre las que están las hortalizas, forraje y flores; la ganadería extensiva y el sector turístico se expandieron sobre una región agrícola, campesina e indígena.

La "modernización" del campo impactó en el empleo; se incrementó el sector secundario y terciario, y disminuyó el primario. Además, aumentó la migración hacia Estados Unidos. En la década de los noventa, con la apertura de capitales, el proceso de industrialización se aceleró, sin embargo, el apoyo que el gobierno otorgaba al campo disminuyó y la modificación al art. 27 constitucional, permitió la apertura al mercado de tierras.

La reconfiguración paulatina del territorio posibilitó la incursión de proyectos, los cuales se ubicaron en comunidades que nunca fueron informadas y mucho menos consultadas. Por ejemplo, está el caso de la gasoli-

[8] Sasso, Rojas, María Ximena. *La productividad sociopolítica y territorial del conflicto por el proyecto Integral Morelos, el caso de Huexca.* Tesis de doctorado en Ciencias Políticas y Sociales. Universidad Nacional Autónoma de México. 2017.

nera Millenium 3000, ubicada en la colonia Manantiales, en Cuautla. La empresa se instaló con permisos ilegales. Este hecho sucedió durante el gobierno estatal del panista Sergio Estrada Cajigal, en 2006.

El biólogo Francisco García Campos —habitante de Ayala y opositor a la termoeléctrica—, narró cómo las instancias gubernamentales, entre ellas la Comisión Nacional del Agua (CONAGUA), se valieron de irregularidades para la instalación de la obra.[9] Entre los principales argumentos de los pobladores para rechazar la obra fue que tres depósitos de combustible serían instalados sobre nacientes de agua. Ante la queja, la empresa propuso disminuir el espacio de donde emanaba el afluente, por lo que de manera constante se extrajo el líquido para instalar los tanques de gasolina y diésel.

El rechazo de la obra convocó a la mayoría de los habitantes de Cuautla y significó una lucha frontal contra empresarios y políticos. La pugna para evitar la construcción sobre los manantiales que abastecen de agua potable a la población fue desgastante. La empresa no titubeo en violentar "los reglamentos de uso de suelo de Cuautla y del programa de desarrollo urbano CAYA (siglas que involucran a los municipios de Cuautla, Ayala, Yecapixtla y Atlatlahucan), así como los de protección civil y vialidad de la ciudad, sin olvidar los de obras públicas".[10]

Otro megaproyecto fue la construcción de un tramo carretero de la autopista estratégica "Siglo XXI", la cual conecta a Morelos, Guerrero y Puebla. El proyecto expropió tierras ejidales, por ejemplo, en Ayala se afectaron las tierras de Tenextepango, Moyotepec y San Vicente de Juárez Las Piedras. Y se gestó un frente de lucha con los pueblos circunvecinos que también fueron afectados por la carretera, entre los que estaban Popotlan del Estado de México, ejidatarios de Temoac y otros municipios de Morelos, los cuales se unieron para manifestarse contra el proyecto e impidieron que la maquinaria ingresara a sus tierras ejidales. La organización entre los ejidatarios logró la modificación del trazo carretero.

[9] Testimonio Francisco García Campos. Cuautla. Julio 2019.
[10] Baltazar Fernando. "Se frena la operación de gasolinera en Cuautla". Rebelión. 2006. https://rebelion.org/se-frena-la-operacion-de-gasolinera-en-cuautla/

Otro aspecto a destacar es que la organización de las comunidades, aunque no siempre vista, se nutre de un acontecer diario. Por ejemplo, en las mayordomías, en las fiestas patronales, en las jornadas de limpieza de canales ejidales y en las relaciones familiares, con los cuales se fortalecen los vínculos intra y extracomunitarios. En este sentido, ¿cómo se articula la vida religiosa durante los procesos de defensa territorial?

Organización comunitaria en Huexca

El Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI), señaló que en Huexca habitaban 1150 personas; 603 mujeres y 550 hombres. En el centro de la comunidad hay una cancha deportiva, un salón de usos múltiples, un centro de salud. Cuenta con un kínder, una primaria y una telesecundaria. De acuerdo con información del Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (CONEVAL) el 70% de la población concluyó el nivel secundaria. Huexca forma parte del municipio de Yecapixtla, pero su vida económica está vinculada con Cuautla, principalmente por su cercanía y porque esta ciudad es la más importante del Oriente del estado.[11]

Respecto a su organización social, en la comunidad hay dos asambleas: la comunitaria y la ejidal. En la primera participan todos los habitantes, ya sean ejidatarios o avecindados. Y en la segunda, solo los ejidatarios. La asamblea comunitaria permitió que ciertos sectores, entre ellos las mujeres y los jóvenes, lograran una mayor participación.[12]

Además, en Huexca hay comités, entre los que están el de agua, cuya gestión comprende un año. Entre sus principales acciones está multar a quienes no pagan la cuota, el mantenimiento de la bomba, el pago de la luz, entre otras. Otro comité es el de salud, cuyos miembros se encargan del Centro de Salud. Y el otro comité es el de trabajo comunitario que

[11] Bastian Duarte, Ixkic, Hernández Soc, Patricia, Salazar Ramírez, Hilda. "El Proyecto Integral Morelos Imposición, resistencia y herencia de lucha". En *Tres experiencias de lucha en tiempos de despojo y resistencia.* Coordinado por Hilda, Salazar Ramírez. 111-167.Fundación Heinrich Böll Ciudad de México - México y El Caribe en colaboración con Mujer y Medio Ambiente, A.C. y Grupo

[12] Bastian, Hernández y Salazar. *Op. Cit.*, p. 135.

apoya a las escuelas de la comunidad. En este último, existe de manera tradicional una mayor participación de las mujeres.[13]

La organización comunitaria también comprende a las fiestas religiosas: 12 de diciembre en honor a la Virgen de Guadalupe y el 3 de mayo, día de la Santa Cruz, fecha donde se celebra al pueblo ya que su nombre completo es Santa Cruz Huexca. El comité de agua, además de encargarse de la gestión y administración del líquido, también recauda la cooperación económica para la celebración de las fiestas. En caso de que alguien se niegue a cooperar puede ser multado.

Antes de que la termoeléctrica se instalara en Huexca, la vida intracomunitaria mantenía relaciones estables y las celebraciones religiosas permitían afianzar estos lazos. Aunque hay personas que practican otras religiones, entre ellas la evangélica, su presencia es menor comparada con el catolicismo.

La termoeléctrica y el Señor de la Misericordia

En un predio privado y a escasos trescientos metros de las primeras casas y del jardín de niños de Huexca, convergen el gasoducto, el acueducto y la termoeléctrica del Proyecto Integral Morelos. Antes del arribo del megaproyecto, el lugar fue utilizado para realizar acciones propias del paracaidismo. Teresa Castellanos —opositora al PIM—, recuerda que esta actividad no interfería con la vida comunitaria.[14]

En 2010 comenzaron las primeras obras de la termo, los habitantes pensaron que la CFE estaba realizando labores de mantenimiento, ya que los trabajadores portaban logotipos de dicha empresa. Otros más, aseguraban que el lugar sería utilizado para un campo de golf y hubo quienes especularon que era para una tratadora de agua.

Fueron dos jóvenes mujeres quienes se dieron a la tarea de investigar sobre lo que sucedía en su territorio y descubrieron las implicaciones del Proyecto. Esta información fue difundida en la asamblea comunitaria y

[13] Bastian, Hernández y Salazar. *Op. Cit.*, p. 132
[14] Bastian, Hernández y Salazar. *Op. Cit.*, p. 134

así se determinó que la CFE debía aclarar los hechos. La empresa brindó información tardía sin una explicación de los impactos al medio ambiente y a las personas. También, a cambio de la licencia social, ofreció a los pobladores proyectos en los que se promovía la distribución de animales como borregos, láminas y, el mejoramiento de las escuelas y la cancha de basquetbol. Para acceder a estos beneficios, cada jefe de familia debía firmar ciertos papeles. Estos ofrecimientos impactaron en la vida comunitaria; algunas personas aceptaron porque pensaban que era imposible parar la obra y hubo quienes emprendieron una lucha por la defensa de su territorio.

En una sola ocasión, la CFE y autoridades del gobierno asistieron a Huexca para brindarles información. En la reunión se argumentó que el proyecto incentivaría el desarrollo de la región y de la comunidad al ofrecerles empleos. También se dijo que la termo no contaminaría el medio ambiente, mejoraría el aire y que toda la obra era segura, a pesar de que el trazo del gasoducto está cercano al volcán Popocatépetl, y se afirmó que no estaba comprometida la seguridad de los habitantes. No obstante, la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), el Centro Universitario para la Prevención de Desastres Regionales (CUPREDER), la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP) y otros investigadores habían señalado la peligrosidad de la obra.[15] Los pobladores mencionaron los posibles impactos, pero ni el gobierno y la CFE asumieron ningún compromiso ante un accidente. Además, por un aparente apagón la sesión se dio por concluida.

Aunque al inicio todos los habitantes de Huexca se oponían a la obra, con el tiempo la comunidad se fue dividiendo: quienes apoyaban la obra, los opositores y los que permanecieron al margen. De tal manera que las disputas entre los pro-termo y anti-termo —apelativos usados en la comunidad—, permearon en todos los ámbitos de la vida comunitaria: en las asambleas, en las fiestas cívico religiosas y en la familia. Inclusive, los

[15] CUPREDER. *Proyecto Integral Morelos 2019: el gasoducto de la discordia*. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2019. https://cupreder.buap.mx/territorio/?q=proyecto-integral-morelos-peligro-sismico

estudiantes también eran señalados de uno u otro bando, dependiendo de si sus padres estaban en contra o a favor de la obra.

Previo al arribo del proyecto, en la comunidad se realizaba una procesión con la participación de habitantes de Tetela del Volcán, quienes traían al Señor de la Misericordia y San Miguel Arcángel, que eran llevados a las casas de los enfermos, donde los devotos rezaban y solicitaban la mejoría de los convalecientes. El recorrido iniciaba en la colonia los Limones y pasaba por todo Huexca. Teresa Castellanos, comparte que durante esa procesión —en junio de 2011—, el cielo se iluminó con todos los colores del Señor de la Misericordia.

Algo raro que pasó fue que cuando nos lo entregaron, el Santo se manifestó con todos sus colores en el cielo, los colores de su misericordia se plasmaron en el cielo y nos admiramos. Todavía no sabíamos lo que venía, apenas empezaba a escucharse lo de la termoeléctrica, pero no estaba dicho, era un rumor.[16]

En la imagen del Señor de la Misericordia o de la Divina Misericordia, emana de su pecho rayos de colores rojos pálidos, blancos y rojos intensos. La señal, fue recordada por los opositores cuando ya estaban en la lucha y la vincularon con la protección del numen católico.

En diversos registros etnográficos se relatan hierofanías de santos y vírgenes, que después los pobladores los reconocen como sus protectores. En Huexca no fue así, sin embargo, Teresa Castellanos resalta que, cuando los de Tetela del Volcán quisieron regresar por sus santos, les fue imposible por diversas circunstancias que las impidieron. Este hecho fue interpretado por los de Tetela y Huexca como la voluntad de los santos por permanecer en la comunidad.

En mayo de 2012 inició la construcción de la termoeléctrica. En una asamblea, las mujeres fueron las primeras en proponer el cierre de la obra. Al día siguiente, los habitantes cerraron la carretera, impidieron el acceso de los trabajadores e instalaron un plantón permanente afuera del predio. A la lucha se sumaron pobladores de Tlaxcala, Puebla y de otras

[16] Testimonio de Teresa Castellanos. Huexca, abril de 2024

comunidades cercanas a Huexca, también trajo la atención de estudiantes y profesores de la Universidad Autónoma del Estado de Morelos (UAEM), del movimiento #YoSoy132, del Frente de Pueblos en Defensa de la Tierra y el Agua -Morelos, Puebla y Tlaxcala (FPDTA-MPT), conformado en su mayoría por nahuas de los tres estados organizados en la defensa de su territorio desde 2012, y otras organizaciones a nivel nacional.

Seis meses duró el plantón, en ese tiempo surgió *Huexca en Resistencia*, conformado por hombres y mujeres de la comunidad, quienes impulsaron diversas estrategias para dar a conocer la problemática a través de volanteos con alta voces en otras comunidades, plantones, toma de instalaciones del gobierno entre otras.

La represión contra los opositores sucedió el 23 de octubre de 2012. Más de 250 cuerpos antimotines disolvieron el plantón, lo anterior sucedió durante el gobierno de Graco Ramírez. Ese día hombres y mujeres fueron golpeados, y se vivía un clima de incertidumbre y desolación. Pese a ello, decidieron mantener su lucha. Teresa Castellanos comparte:

Una muchacha de aquí del pueblo grabó el desalojo del plantón. Estábamos platicando en una casa y nos muestra una foto, entre las luces de los carros de la policía y la maquinaria que venían a meter a la termo, se plasmaban los colores del Señor de la Misericordia. Pero no nada más eso, también se veían rostros, unas cosas feas, que yo me sorprendí de ver, estaba horrible. ¿Quién sabe si aún tiene esa fotografía guardada? porque fue al inicio de toda la represión, pero si se alcanzaban a ver unas siluetas, además de los colores, que no nos explicábamos como surgieron en la fotografía.[17]

También los opositores relatan que:

> Cuando pasó lo de los granaderos que estábamos impidiendo el paso de la maquinaria en las entradas del pueblo, estábamos como 15 o 20 mujeres. Y un señor que trabajaba de chofer contó que su compañero de trabajo traía un camión cargado y que al ver la mo-

[17] Testimonio de Teresa Castellanos. Huexca, abril de 2024

> vilización no se atrevió a pasar. Mi mamá que era una mujer delgada le gritaba a la mitad de la carretera: ¡pásale, órale! Y él no se atrevió, ya que pasó todo, ese señor contó que había muchísima gente, miles, que pensó que lo iban a linchar y que no se atrevió a pasar, que mejor se esperó. Yo creo que esas han sido obras que no nos explicamos, pero que ocurrieron, que nos protegen.[18]

En pueblos indígenas y campesinos existe una refuncionalización de cómo se concibe a los santos católicos y en cómo es su relación con los humanos, los no humanos y la naturaleza. Parafraseando a Luis Millones, debajo de cada imagen católica se fue construyendo una historia específica.[19] Por su parte, Félix Báez-Jorge, establece que en este abigarrado proceso podemos ver las marcas del poder hegemónico que buscó acallar las expresiones religiosas de los pueblos, pero también expone las lógicas de resistencia que las comunidades han establecido en torno a su mundo sagrado y religioso.[20]

Como señala Ramiro Gómez Arzapalo Dorantes, no es terquedad de los feligreses, tampoco incomprensión de la vida religiosa y mucho menos es un error. Por el contrario, "los aires, la lluvia, el cerro, el propio maíz, siguen tratándose como un tú y no como materia despersonalizada; pero ya no estaban solos, las comunidades fueron integrando ciertos elementos provenientes del cristianismo que, por su iconografía o sus atributos", son integrados a la vida de los feligreses.[21]

Conforme las tensiones escalaron en la comunidad, los santos también fueron blanco de disputa. Por ejemplo, en una ocasión, durante la homilía el sacerdote expresó su molestia contra aquellos que se oponían a la

[18] Testimonio de Teresa Castellanos. Huexca, abril de 2024.
[19] Millones Luis. *Dioses familiares. Festivales populares en el Perú contemporáneo.* Lima: Ediciones del Congreso del Perú, 1999.
[20] Félix Báez-Jorge. *¿Quiénes son aquí los dioses verdaderos?* Religiosidad indígena y hagiografías populares, Xalapa, Universidad Veracruzana, 2013.
[21] Gómez Arzapalo Dorantes Ramiro Alfonso. "Hombre y maíz en las cosmovisiones campesinas indígenas". En *Complejo ideológico cultural del maíz. Una aproximación interdisciplinar.* Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes y Gustavo Alberto Ruiz Muñoz (coords.). Universidad Intercontinental, A.C. 2023. p. 40.

termo. La iglesia, hasta ese momento, era un lugar neutro que permitía la asistencia de todos los habitantes. Los opositores se sintieron rechazados, señalados y estigmatizados por el cura y el resto de la comunidad. También, los habitantes pro-termo impidieron que el Señor de la Misericordia tuviera un altar dentro del recinto religioso.

La iglesia es un lugar que integra simbolizaciones y prácticas colectivas sacralizadas, por lo tanto, ocupa un lugar importante en la vida comunitaria. En contextos extractivos, de emprendimientos a gran escala, en conflictos armados entre otros, la iglesia ha marcado pautas ya sea para acompañar las luchas, para influir a favor de los grupos con poder o para mediar los conflictos. En el caso de Huexca, la deslegitimación marcó un quiebre en la vida comunitaria y se sumó como un componente más en la agudización del conflicto.

La nula presencia o el desprestigio de las instancias del gobierno, confieren a la iglesia cierto poder para suplir el vacío y regula las formas de convivencia social. Por su parte, las empresas —ya sean las de gobierno o extranjeras— emprenden acciones a cambio de la licencia social. En otras palabras, las empresas establecen una relación con los habitantes desde una postura clientelista y populista para el control y manejo comunitario.[22]

El Popocatépetl

Ilustración 1. Carretera a Huexca donde se aprecian las instalaciones del PIM y de fondo se puede observar el volcán Popocatépetl con una fumarola. 2021. Fotografía: Rivas Sánchez Ana Laura.

[22] Durand, F. Poder político y gobierno minero. Lima: Cuadernos de CooperAccion N°1. 2015.

El volcán Popocatépetl se aprecia desde Huexca, Teresa Castellanos recuerda que durante su niñez se sentaba junto con su hermana en una gran roca para apreciarlo. A veces, dice ella, desaparecía porque iba a visitar a su amada, la Iztaccíhuatl. En otras ocasiones podía apreciarse en su cima un alacrán.[23]

El volcán sin duda es un referente en la construcción del territorio de los habitantes de Morelos, pero también de Puebla y Tlaxcala, quienes de manera histórica guardan una estrecha relación con él. Julio Glockner, remite que los tiemperos, graniceros, hechiceros o *teciuhtlazque*, son los especialistas rituales vinculados a dar ofrecimientos al volcán. Los tiemperos realizan oraciones donde se sincretiza lo católico con peticiones al viento, la lluvia, las nubes, el granizo y a los volcanes para un buen temporal y la protección de la agricultura.[24]

Alicia Becerril, también da cuenta de ello, al presentar su trabajo etnográfico donde don Goyo —nombre que también hace referencia al Popocatépetl—, solicita a sus devotos un traje de licenciado, una esclava de oro, pan, comida, copal, todo con la intención de mantener un orden meteorológico. Los y las especialistas rituales señalan que estas peticiones suceden en sus sueños, don Goyo a veces es un hombre viejo vestido de blanco. Y que, además, doña Rosita —la Iztaccíhuatl— es pareja del volcán y es la protectora de las pertenencias de él, por tal razón también se le realizan diversos rituales a lo largo del año. [25]

El gasoducto del PIM atraviesa las faldas del Popocatépetl, especialistas han señalado el peligro latente de la obra por la actividad volcánica, por los sismos y también porque es una zona donde se practica el robo de combustible, el huachicoleo.[26] Por su parte, en Huexca, los opositores ade-

[23] Bastian Duarte Ixkic, Hernández Soc Alba Patricia. *La voz de Tere Castellanos, defensa del territorio en Huexca.* México. Ed. Porrúa. 2022.
[24] Glockner, Julio. *Los volcanes sagrados, mitos y rituales en Popocatépetl y la Iztaccíhuatl,* México, Ed. Grijalbo, 1996.
[25] Juárez Becerril, Alicia. Observar, pronosticar y controlar el tiempo. *Apuntes sobre los especialistas meteorológicos en el Altiplano Central.* Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Históricas 2015. https://historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/observar/pronosticar.html
[26] Bastian y Hernández. *Op. Cit.*

más de señalar estos impactos también refieren de manera constante un sentido de agravio que ha supuesto el proyecto. Para ellos, el volcán está molesto e inconforme y consideran que en los momentos más álgidos de la lucha, ha demostrado su enojo emitiendo mayores fumarolas.

En 2018 la Comisión Nacional de Derechos Humanos, extendió a la Secretaría del Medio Ambiente y Recursos Naturales (SEMARNAT), a la CFE y la Comisión de Pueblos Indígenas, hoy Instituto Nacional de Pueblos Indígenas (INPI) la recomendación 3/2018, que señalaba las faltas incurridas por las tres dependencias de gobierno, entre ellas, que hasta el momento no se había realizado una consulta libre e informada a las comunidades indígenas, derecho vinculante al art. 169 de la OIT. Por su parte, la CFE señaló que no estaba obligada a realizar dicha consulta.

Durante la campaña presidencial de Andrés Manuel López Obrador (AMLO), prometió revocar la obra. No obstante, una vez asumida la presidencia, se retractó y argumentó que el proyecto debía concluirse ya que de no hacerlo se perderían millones de pesos invertidos. También fue enérgico al señalar a los opositores como radicales de izquierda. Además, prometió que se realizaría una consulta los días 23 y 24 de febrero de 2019.[27]

Días antes de la consulta, el 20 de febrero de 2019 fue asesinado, afuera de su casa, Samir Flores Soberanes, uno de los principales líderes opositores al PIM. Él era nahua originario de Amilcingo. Las comunidades exigieron que la muerte fuera esclarecida —hasta el momento no existe ningún responsable—, y se suspendiera la consulta. A pesar de que AMLO condenó el asesinato, dijo que no era argumento para cancelar la consulta.[28]

A la pregunta de la boleta: ¿Está usted de acuerdo que inicie la operación de la termoeléctrica en Huexca de la CFE?, el 59.5 por ciento respondió sí y 40.1 por ciento no, como lo anunció el presidente en su conferencia matutina del lunes 25 de febrero. No obstante, no se aclaró que se consul-

[27] Bastian y Hernández. *Op. Cit.*

[28] Monroy Jorge. "AMLO condena asesinato de opositor a termoeléctrica en Morelos". *El Economista.* 2019. https://www.eleconomista.com.mx/politica/AMLO-condena-asesinato-de-opositor-a-termoelectrica-en-Morelos-20190220-0064.html

tó a poblaciones que no serían afectadas y que de esos lugares se obtuvo el mayor porcentaje de aprobación para la obra.[29]

En Huexca los pobladores impidieron la instalación de las casillas. En el ambiente se respiraba enojo e indignación por el asesinato de Samir, pero también porque confiaron en que AMLO pararía la obra. No solo ellos estaban enojados, los opositores al PIM recuerdan que después del asesinato de Samir, el Popocatépetl presentó mayor actividad.

Samir se había ido al volcán para seguir luchando. Ambos están unidos por que creemos que Samir tiene un vínculo muy fuerte con la tierra, cuando una persona es tan fuerte y aguerrida es porque tiene un vínculo muy especial con la tierra. Cuando asesinaron a Samir, el volcán se enojó y desde entonces el volcán ha dejado de tener tanta nieve. El volcán sigue enojado porque no han parado de mermar el agua, no han parado de molestarlo, no han parado este proyecto.[30]

Asimismo, a los santos católicos, los opositores les solicitaron protección para su lucha, justicia por el asesinato de Samir y los llevaron en procesión a un paraje conocido como El Indio, espacio ubicado en Huexca y donde el ruido de la termo es mayor: "es para que ellos se den cuenta de los altos decibeles de la obra que afecta la salud de los habitantes. Y vean como emanan gases tóxicos de la obra que afecta a los campos, el aire y el agua".[31]

[29] Herrera Govea. *Op. Cit*
[30] Testimonio de Teresa Castellanos. Huexca. Noviembre del 2021.
[31] Testimonio de Teresa Castellanos. Huexca. Mayo del 2023

Ilustración 3. Invitación de dos aniversarios de Huexca donde se aprecia la modificación del mural de la virgen Tonantzin Guadalupe. 2021-2022. Fotografías: Huexca en Resistencia

Las procesiones en Huexca no han cesado, al principio eran hacia el predio donde mantenían el plantón, después al paraje El Indio y a las afueras de la termoeléctrica. El señor de la Misericordia, la Virgen de Guadalupe y San Miguel Arcángel acompañan su lucha.

En otra ocasión teníamos una asamblea y pues olvidé llevármelo, y a media asamblea les dije: traigan al Señor, vayan por él porque él tiene que estar aquí. Y afortunadamente si nos lo llevaron y ahí estuvo durante toda la asamblea. Lo hemos llevado a los plantones de Apatlaco. Ahí regalamos una Virgen de Guadalupe y un San Miguel. Cuando desalojaron el plantón en Apatlaco nos lo trajeron de vuelta. Les dije que se lo quedaran, que era un regalo y que Dios los eligió para que lo tuvieran, que se hicieran cargo porque había sido un regalo de Huexca para el plantón.[32]

En estas expresiones se aprecia el carácter pragmático alrededor de los santos, mediante ellos se tejen relaciones inherentes a un mundo sagrado. También se inauguran nuevos rituales que más allá del canon católico responden a fechas o lugares específicos vinculados a su lucha. Se aprecia a su vez, una distancia con la ortodoxia y con sus directri-

[32] Testimonio de Teresa Castellanos. Huexca, abril de 2024.

ces jerárquicas, ya que el santo "participa" en los plantones, hace recorridos en el territorio amenazado, se manifiesta de múltiples maneras y su lugar de residencia está fuera de la iglesia. Lo anterior, permite comprender los planos simbólicos e ideológicos sincréticos y su vertebración a la vida política. En palabras de Félix Báez-Jorge, se trata de expresiones de resistencias pasivas frente a las imposiciones dominantes.[33]

La Virgen de Guadalupe

Además del Señor de la Misericordia, la Virgen de Guadalupe también ha acompañado la lucha. La primera imagen fue regalada a *Huexca en Resistencia* por el movimiento de Puebla.

Ese movimiento estaba en contra del gasoducto y en contra de las torres de alta tensión. Allá primero metieron las industrias y después el gasoducto, entonces ya venía una lucha muy fuerte de Puebla y los compañeros de Puebla traen a la virgen y nos la regalan y fue como nosotros iniciamos con esa virgen.

Ellos nos dicen que se viene una lucha muy fuerte y nos piden que tengamos fe, que le pidamos en oración a la virgen que nos proteja y que nos dé valor para enfrentar lo que viene. Porque ellos teniendo una religión católica muy fuerte, no por nada es Puebla de los Ángeles, confían en que la virgen nos iba a cuidar y a proteger.

La virgen siempre ha estado presente en las luchas, desde la Independencia con Miguel Hidalgo, hasta en la Revolución con Emiliano Zapata, ella ha sido el estandarte de la lucha y por eso nosotros también la retomamos. Es una forma de sentirse acompañados, de saber que no estamos solos y que hay alguien que nos cuida.[34]

En la memoria de los opositores al PIM, existe una fuerte reivindicación del movimiento zapatista. Con orgullo hacen referencia que sus familiares participaron al lado del caudillo del sur, muestran reliquias de ese tiempo, comparten infinitas historias sobre los hombres y mujeres zapatistas, existen bolas surianas que dan cuenta de ellos y se componen

[33] Félix Báez-Jorge. *Op.Cit.*
[34] Testimonio de Teresa Castellanos. Huexca, abril de 2024.

otras. La imagen de Zapata también ha sido utilizada por el gobierno, inclusive por artistas.[35]

La Virgen de Guadalupe es uno de los íconos mayormente estudiados. Se le ha vinculado con Tonantzin, diosa venerada en el cerro del Tepeyac, en la época precolonial. También es la primera iconografía morena que distó de las imágenes rubias y blancas europeas. Por sus características produce sentimientos de identificación con aquellos tradicionalmente relegados por el poder. Ha sido enarbolada por diversos movimientos, entre ellos la Independencia, la Revolución mexicana, en protestas como las de United Farm Workes y las de Farm Labor Organizing Committe, en Estados Unidos. También se ha hecho presente en eventos políticos, en las caravanas de migrantes, entre otros espacios más.[36]

En Huexca, las personas encargadas de la iglesia solicitaron una cooperación económica a los administradores de la termoeléctrica para la celebración de la Virgen de Guadalupe, en 2012. La respuesta fue que colaborarían, pero la fiesta debía realizarse el 12 de enero y no en diciembre, esta propuesta fue enérgicamente rechazada, principalmente por los opositores.

La celebración se realizó de acuerdo a la fecha de la guadalupana. En ese año, el ayudante de la comunidad cooperó, también lo hicieron los transportistas de la ruta Cuautla-Huexca y los feligreses. Ese día, los opositores realizaron la procesión acompañada por mariachis, hubo abundante comida y los pobladores que ya habían aceptado alguna prebenda a cambio de la licencia social se limitaron a observar la celebración.

Desde que los conflictos escalaron en Huexca, los opositores dejaron de asistir a las misas, pero continuaron con sus expresiones religiosas donde involucraron sus demandas y preocupaciones. Por ejemplo, en la pared de una casa de uno de los miembros de *Huexca en Resistencia*, se

[35] Bastian y Hernández. *Op. Cit.*

[36] Garcés Belén. "Virgen de Guadalupe como imagen de la identidad latinoamericana y sus nuevas lógicas de consumo". *Cultura en América Latina. Artes y estudios visuales*. 2015. https://repositorio.uasb.edu.ec/bitstream/10644/4372/1/14-TC-Garces.pdf

pintó la imagen de la virgen con nuevos elementos que dan cuenta de su lucha.

Se plasma a la tortuga casquito, la iguana negra y unas notas musicales que son la alegría de los pueblos. Estos símbolos son parte de la resistencia de los pueblos y entonces se plasma también la bandera del zapatismo. Nosotros decimos ¿por qué la virgen? Pues porque ella también nos cuida, nos protege y nos da el sustento.[37]

Tanto la tortuga casquito (*Dermochelys coriacea*) y la iguana negra (Ctenosaura pectinata) están en peligro de extinción y habitan principalmente en las barrancas de la región. En 2015, se iniciaron las pruebas de funcionamiento de la termo, durante tres meses los desechos fueron vertidos a la barranca El Papayo, ubicado en Huexca, que provocó la muerte de peces y ganado. Miembros de Huexca en Resistencia señalaron que la CFE era la responsable de la contaminación ambiental.[38]

La termo necesita agua para el enfriamiento de las turbinas, para ello se construyó un acueducto desde Ayala hacia Huexca, el cual transportará agua de consumo y descarga para el proyecto. El agua será tomada de la Planta de Tratamiento de Aguas Residuales "Rociadores de Cuautla" (PTAR), concesionada a la Asociación de Usuarios del Río Cuautla (ASURCO), en la cual se encuentran asociados 32 ejidos y 14 pequeñas propiedades, cuyo derecho al agua se remonta desde la Revolución mexicana. Los ejidos mayormente afectados por la disminución del líquido son Moyotepec, Tenextepango, San Juan Ahuehueyo, Villa de Ayala, Salitre y San Vicente de Juárez Las Piedras.[39]

A lo largo de cuatro años, los ejidatarios sostuvieron varios plantones para impedir la finalización de la obra del acueducto, hasta que fueron desalojados por la Guardia Nacional, en 2020. Entre las preocupaciones de los campesinos está la merma del agua —cada vez más escasa— que impactará en la agricultura. También les preocupa que el agua utiliza-

[37] Testimonio de Teresa Castellanos. Huexca, abril de 2024.
[38] Morelos Cruz, Rubicela. "Logra Huexca suspensión contra descargas contaminantes de CFE". *La jornada*. 2019. https://www.jornada.com.mx/2019/01/18/estados/027n1est
[39] Bastian, Hernández y Salazar. *Op. Cit.*

da en la termo será regresada al río Cuautla, la cual contendrá metales pesados y una mayor temperatura que impactará en la vida silvestre del afluente y en la vida productiva de la región.[40]

La obra necesita cuando menos 50 millones de litros de agua al día y expulsará diversos gases contaminantes que pueden provocar lluvia ácida y efecto invernadero a varios kilómetros a la redonda.[41] El daño ecológico es amplio, preocupación que han externado en diversas ocasiones los habitantes de Huexca y Ayala.

Por lo tanto, incluir junto a la imagen de la Virgen de Guadalupe a los animales endémicos en peligro de extinción, articula los impactos del PIM relacionados con la biodiversidad y la reproducción de la vida campesina.

Ilustración 3. Invitación de dos aniversarios de Huexca donde se aprecia la modificación del mural de la virgen Tonantzin Guadalupe. 2021-2022. Fotografías: Huexca en Resistencia

Conclusiones

Los conflictos en torno al territorio exponen el uso de la violencia, la imposición de los megaproyectos de diversa índole, así como las rupturas

[40] González Chévez. *Op. Cit.*
[41] Anaya López, Julio Itzayán. "¿Oposición al progreso? Defendiendo la vida y la naturaleza en el oriente del estado". *La Jornada del Campo.* Número 76. Enero del 2014.

intracomunitarias, entre ellas, la vida religiosa. A los santos y vírgenes se les añaden nuevos atributos y a su alrededor nacen narrativas que expone la complejidad de las luchas y su vínculo con lo sagrado.

En este sentido, es necesario continuar con el debate en torno a la vida religiosa de los pueblos en contexto de defensa territorial. La refuncionalización otorgada a los númenes católicos, su vínculo con un territorio físico y simbólico: cuevas, cerros, montañas, la lluvia, los ancestros fallecidos, el maíz entre otros elementos, trabajan y conviven con los humanos. Esta comprensión del entorno está impregnada de nociones sobre el cuidado del agua, la tierra, el viento y la vida, en un sentido amplio.

Tanto los que participan en la resistencia como aquellos que no, nombran al Señor de la Misericordia como "un santo rebelde", ya que acompaña la lucha de los defensores del territorio. También San Miguel Arcángel, la Virgen de la Cueva y las diversas imágenes de la Virgen de Guadalupe, acompañan esta resistencia contra el Proyecto Integral Morelos.

En años recientes, el obispo de la Diócesis de Cuernavaca y los miembros de *Huexca en Resistencia,* acordaron que durante la homilía los clérigos se mantendrían al margen sobre la termoeléctrica. Además, dentro del recinto católico, los defensores del territorio ya cuentan con un lugar en donde colocaron sus siete vírgenes, las cuales fueron obsequiadas por otros movimientos a lo largo de más de una década de lucha. En específico, al Señor de la Misericordia, San Miguel Arcángel y a la Virgen de Guadalupe se les continúa solicitando su intermediación por la salud, el bienestar y la vida de todos los habitantes de Huexca.

Antes de concluir, retomo las palabras de Teresa Castellanos, las cuales resumen de manera clara el significado otorgado al *santo rebelde*.

Yo creo que el Señor de la Misericordia, no sé si los demás, pero yo creo que el que traemos nosotros está impregnado de todo; del dolor, de la rabia, pero también de la ternura y el amor que tenemos por nuestro pueblo, por nuestra madre tierra que es de todos, porque lo que pasa aquí no está aislado de lo que pasa en otras partes del mundo.[42]

[42] Testimonio de Teresa Castellanos. Huexca, abril de 2024.

II. *DOSSIER*

Lesiones y transformaciones psicofísicas en la vivencia de la fe cristiana

Injuries and psychophysical transformations in the experience of the Christian fait

J. Alberto Hernández Ibáñez

Resumen

La enfermedad es un estado que se manifiesta en los diferentes estratos del compuesto humano, y cuyas causas son de carácter exógeno y endógeno. Con la presente exposición se pretende observar las causas espirituales de síntomas, malestares y lesiones que son causados por una interpretación religiosa desenfocada de su praxis cotidiana, y, por otro lado, reorientar la terapéutica de la fe a partir de una sana antropología teológica que permita alcanzar los ideales y las metas que propone la espiritualidad cristiana.

Palabras clave

Espiritualidad, daño psicosomático, antropología teológica, salud espiritual

Abstract

The disease is a state that manifests itself in the different strata of the human compound, and whose causes are exogenous and endogenous. The present exhibition aims to observe the spiritual causes of symptoms, discomforts and injuries that are caused by an unfocused religious interpretation of their daily praxis, and, on the other hand, to reorient the therapy of faith based on a healthy theological anthropology that allows achieve the ideals and goals proposed by Christian spirituality.

Keywords

Spirituality, psychosomatic damage, theological anthropology, spiritual health

1. El drama del cuerpo humano en un creciente estado de infirmitud

1.1. Estado del problema

El presente análisis es una propuesta de teología de la corporeidad que ha sido provocado por la observación pastoral sobre casos específicos en católicos en el pleno ejercicio de su fe, y con relación a las patologías y sanaciones psicofísicos desarrolladas a partir del manejo de sus convicciones. El tema está vinculado con los estilos de vida del hombre contemporáneo y sus expectativas de salud física, mental y espiritual, sobre todo en sociedades urbanas y en núcleos de convivencia: familia, vida pública y religión[1]. Se intuye inmediatamente que es un enfoque conceptual sobre los fenómenos que provocan la angustia existencial, el estrés cotidiano, pero sobre todo el síntoma que genera la concepción del cuerpo mismo, su proyección cotidiana hacia la felicidad, la perspectiva de la salvación integral; el cuerpo como medio para la salvación (*caro cardo salutis*)[2].

La fe cristiana tiene como última meta la divinización de la naturaleza humana, sin embargo, se comprende también que en la existencia se generan desgastes; la gran aspiración es el deseo de divinizar la naturaleza corporal, pero se doblega ante la constante convicción de vivir siempre en un estado de *infirmitud.* Es decir, el cuerpo es inconforme y pide supremacía, el espíritu está pronto, pero en cuanto el hombre cobra consciencia de su espiritualidad, se siente incomodo en su propia piel[3].

Desde hace algunas décadas, el tema ha estado presente en la reflexión teológica y terapéutica, quizá con desconocidos avances; la cuestión está dada y cada vez se hace más urgente. Durante los años sesentas se advertía como premonición el drama del hombre agobiado que entraba al vértigo del «infarto» orgánico y social. Con palabras de Albert Görre, psi-

[1] Lluís Duch llama a esto estructuras de acogida: *codescendencia* (familia), *corresidencia* (vida pública) y *cotrascendencia* (religión). Cf. *Antropología simbólica y corporeidad cotidiana,* UNAM, México 2008

[2] Tertuliano, *De resurrectione mortuorum*, VIII, 6-7.

[3] Cf. A. Görres, «Caro cardo salutis», en *El cuerpo y la salvación*, Salamanca 1965, 41. Conviene una reinterpretación de los pasajes neotestamentarios Jn 6,63: *El Espíritu es el que da Vida, la carne en nada sirve;* y de Gal 5,17: *Porque la carne desea contra el Espíritu. Ambos luchan entre sí, y por eso, ustedes no pueden hacer todo el bien que quieren.*

coanalista y miembro de la *Katholische Akademie in Bayern,* afirmamos lo que, a simple vista, es un lugar común: «Merecería la pena investigar cuántas enfermedades anímicas, psicosis, neurosis, fallos de carácter y vicios se fundamentan, sobre una oculta protesta del hombre en contra de aquellos momentos de la existencia; sobre una protesta contra la exigencia de existir en el cuerpo»[4]. A partir de la revolución sexual del siglo pasado, el ser humano recuperó la primacía del cuerpo, pero enfermó por la nostalgia de su ser trascendente, más aún, alcanzó con suma rapidez la melancolía como un humor hiriente de su nuevo estatus y de frente a todas las constricciones sociales, legales y religiosas, y es momento en que el individuo, a pesar de todas las desinhibiciones conceptuales, no logra despatologizar mente y cuerpo, sumergido en el malestar de esa «bilis negra» que parece lo lesiona[5]. La lesión es una lastimadura sensible orientada por la injusticia o por el amor; Cristo fue herido por nuestros pecados, pero se vulneró por amor a los hombres.

La conciencia católica tuvo una reacción polivalente ante el morbo de los cambios epocales y no se ha recuperado tampoco. Las reacciones han sido, primero orillarse hacia propuestas morales claras según la Tradición, pero polémicas delante de la «protesta del cuerpo». A los «protestantes del cuerpo» los encontramos desde los *hippies* hasta los que contestaron la *Humanae vitae,* pero sobre todo, los ubicamos en esa serie de creyentes que liberalizaron su conducta, quienes la reprimieron, y quienes hicieron de la existencia cristiana una mezcla ambigua de sentimientos; seguramente todos ellos, almas buenas que anhelan el ideal, pero sacrifican el formato de la esperanza. Luego entonces, *infirmitud* ha sido sinónimo de desesperación, insatisfacción enfermiza, irritabilidad, etc. Desde esta perspectiva, la espiritualidad se transformó en un modo de vida, pero que ya no ofrecía las certezas de la fe, sumergiendo al hombre de fe en la nostalgia por una santidad inalcanzable, afirmando, por otra parte, la constante e «insoportable levedad» de una voluntad que se declara cada vez más cerca del pecado, de las disfuncionalidades de la naturaleza con-

[4] A. Görres, «Caro cardo salutis», en *El cuerpo y la salvación,* 41.
[5] Cf. Z. Yébenes Escardó, «Bilis negra: La melancolía toma cuerpo», en *Intersticios* 34 (2011) 27-43.

tingente, convencida más de su yerros justificados que de las operaciones de la gracia. Ese duelo lesiona y mutila. Existen estudios comparativos que ponen de manifiesto las diferencias neurológicas entre creyentes y no creyentes, con alta o baja convicción religiosa, donde los resultados apuntan a que los marcajes neuronales varían según el manejo de la ansiedad, prevaleciendo los mejores resultados en sujetos con ideologías claras[6].

¿Qué está pasando, entonces, entre creyentes que alcanzan estados patológicos simples y severos a pesar de sus altas convicciones religiosas? Nos referimos a una serie de personas de ambos sexos que cursan daño corporal sin aparente causa consciente, susceptibles a la ineficacia del propio concepto espiritual. Hemos observado un buen número de casos en religiosas católicas que presentan trastornos uterinos o predisposición al cáncer, ambas patologías generadas por desordenes hormonales, y aunque la etiología es orgánica, ésta comienza a ser un motivo de indagación psicosomática para los médicos. En conversación con un notable investigador del *Instituto Nacional de Cancerología,* advertimos que los factores de riesgo tumoral pueden ser provocados a partir del estado anímico del paciente, así como del cuadro general de la edad, la evolución hormonal y otros factores exógenos. Lo que llama la atención es que coincide con la observación que la mujer nulipara es la más propensa al riesgo tumoral, y en el caso de las religiosas (que llegan a ser numerosas las atendidas en ese centro de salud), la decisión de renuncia a la maternidad es un factor de predisposición a la mutilación orgánica. Pero no siempre fue así, siglos de tradición cristiana y miles de monjas y religiosas han transitado por los conventos y han muerto de tuberculosis, anemia y otras enfermedades (muchas quizá no documentadas), pero en la actualidad padecen un daño que está relacionado con el modo de vida occidental, urbanizado, angustiante. Concluyendo el acercamiento con los médicos especialistas se confirma que los índices de afecciones gástricas (llámese cáncer o padecimientos uterinos) se acentúa en sociedades técnicamente desarrolladas y urbanizadas, con un estilo de vida estresado y malos

[6] Michael Inzlicht- Ian McGregor- Jacob B. Hirsh- Kyle Nash, «Neural Markers of Religious Conviction», *Psycological Science* Vol. 20 (2009) 385-392.

hábitos alimenticios. El problema es que no existen cifras ni estadísticas que avalen las observaciones psicosomáticas, ni estudios específicos. Si la enfermedad no es orgánica, y si la mutación viene por causas intrínsecas de la naturaleza, ¿qué mecanismo se provoca para que nos autolesionemos sin intención? ¿Qué recurso nos podrá ayudar para que la propia biología realice su labor auto regenerativa, de modo que intencionando el bienestar podamos adaptarnos mejor al medio, evolucionar fisiológicamente y, en fin, curarnos? Tristemente queda demostrado que no hemos sido capaces para manejar la gripe, la acumulación de grasa corporal o evitar, siquiera, la caída del cabello…

La etiología psíquica del daño orgánico fue algo detectado por el mismo S. Freud; de hecho, él mismo advertía que la condición patógena era un resultado finisecular, es decir, un resultado epocal. Al estudiar el fenómeno de la histeria él se preguntaba: «¿qué condiciones se jugaron para que la histeria modificara la anatomía nerviosa y fuera una táctica resistente de frente al saber médico dominante?»[7]. Y nótese que nos referimos al mismo objeto de observación patológica de las mujeres; la cavidad uterina (***hysteros***), el colon, el corazón, riñón, centros orgánicos que presentan síntomas representativos en el manejo terapéutico, mismos que están asociados a la narrativa bíblica del Nuevo Testamento, con relación a las mujeres que Jesús curaba (hemorroísa, las jóvenes y las ancianas que padecían flujo, nostalgia, letargo, o cualquier daño vital en alguna cavidad orgánica o espiritual). El varón no ha estado exento del daño finisecular, también está atrapado en la red de la neurosis donde desaparece la enfermedad como tal, pero surge la disfunción como una condición de invisibilidad y subjetividad (diabetes, hipertensión, gastritis, migrañas, neurastenia), a la cual llamamos síntoma. Como Freud y como otros psicoanalistas lo pueden comprobar, el no poder explicar la persistencia en una anomalía, una vez descartada la lesión somática de cualquier índole, significa la emergencia de una crisis. Únicamente la crisis de la razón puede intuir la razón de la crisis[8]. Esto permite observar que la crisis no es somática, es neurótica,

[7] A. Herrera, «Los cuerpos del psicoanálisis: membra disjecta», en *Intersticios* 34 (2011) 57-74.
[8] Cfr. ***Ibid***. 69; G. Canguilhem, *Lo normal y lo patológico,* Siglo XXI, México 1978.

es el efecto creado por la propia conceptualización de la vida a la que se le da o se le pierde el sentido.

1.2 Espiritualidad cristiana problematizada

El cristiano se encuentra delante del desafío del mundo; de hecho, su vida está siempre en un continuo proceso de agonía[9], en una fuerte resistencia espiritual que lo problematiza por estar en el mundo, pero sin ser del mundo[10]. El cristiano ha tomado una opción por Cristo, y en el más depurado de los casos ha realizado un proceso de conversión consciente. Sin embargo, la gran mayoría de los bautizados viven actualizando el pecado original (alejamiento y vergüenza de Dios; orgullo, autosuficiencia, pero sobre todo, capacidad de creerle más al diablo que a su Creador, como se verá más adelante). La conciencia está en tiniebla por la poca ilustración de la Palabra y de la gracia actuante, más aún, no percibe la necesidad de la gracia. La realidad de la mayoría bautizada es la de una naturaleza primitiva que vive la feliz ignorancia, quizá con beneficio sanitario (entre menos se sabe, menos se sufre). Los cristianos católicos más conscientes de su fe han aceptado un estilo de vida definido por la vida sacerdotal, religiosa o seglar, pero han modificado sus conciencias de frente a los deberes y quehaceres, de frente a las seducciones del mundo y a los mismos desórdenes psicosociales. La generalidad de los más comprometidos está libre de todo escándalo, pero su vivencia de fe los empuja a vivir procesos mecánicos que debilitan sus motivaciones y hasta puede que hayan modificado sus convicciones, sus conceptos y sus prácticas. Muchos creyentes se ven aquejados por problemas de salud, la gran mayoría de ellos bajo efectos psicosomáticos (la adicción a todo tipo de remedios para paliar los efectos de la angustia). ¿Habría que pensar, entonces, en una *neuroteología*, o en una espiritualidad con propiedades analgésicas?

El tema de la conciencia y de la naturaleza religiosa vuelve a ser una punta de *iceberg* en la reflexión de la teología, pero ahora nos sirven los enfoques interdisciplinares que permitan realizar una revisión crítica

[9] San Pablo mismo decía: «*Tengo una espina clavada en mi carne*» (2 Cor 12, 7-10).
[10] Cfr. Jn 17, 14; *A Diogneto*, 2.

para el futuro del cristianismo y para la sanidad del Pueblo santo de Dios. En el fondo, el problema católico no es el problema de la renovación, sino el problema de la conciencia cristiana, pero ésta debe replantearse con una nueva interpretación del dato bíblico confrontado con las nuevas tendencias del devenir humano. Una humanidad que ya no aprueba el sentido del pecado y que ha optado por una religión de las necesidades, ha modificado sus estándares de relación interpersonal, por lo tanto, ha cambiado el enfoque de su culto. El motivo de la fe es dar la vida a través de quien es la vida. Jesucristo dio la vida por el hombre y tuvo que crear una tecnología de la salvación para que todo aquel que desee seguirlo aprenda sus interpretaciones del dolor, de la entrega, de la fidelidad y de la pureza de conciencia que diviniza la naturaleza humana. En efecto, la fe cristiana debe seguir proponiendo un medio terapéutico para el hombre de todos los tiempos, debe ser la medicina del alma. Las ciencias humanas pueden dar nuevos lenguajes a la transmisión y explicación de los dogmas para que éstos sean verdadera doctrina de salvación.

2. Marco teológico, protología y escatología

2. 1. Protología de la condición natural humana

Adán fue creado a imagen de Dios (cf. Gen 1,26), si el designio del hacedor fue concederle la *imago Dei,* entonces sus cualidades naturales poseían grados de perfección[11], excepto porque la contingencia creatural limitaba sus posibilidades. Viendo así las cosas, asistimos a un cómodo monogenismo que nos define una naturaleza completa y totalmente adaptada al designio divino, por tanto, es una naturaleza que no requería evolución porque estaba dotada de Dios[12]. No obstante, aceptando la tesis inicial

[11] Asimilación, similitud, semejanza; todos estos atributos son tomados en sentido dinámico y extensivo.

[12] La doctrina de los dones preternaturales y sobrenaturales está en relación con el estado moral del individuo y con el acuerdo establecido con el Creador. Se supone que el paradigma del hombre creado es un axioma de perfección con la sola desventaja natural de ser inferior a los ángeles. De hecho, el pecado del ángel será el mismo que el del hombre, sólo que esta analogía es colocada como paradigma de la creación invisible de Dios, la cual debe ser más perfecta y más parecida a él en espiritualidad, no en esencia. Ambas criaturas están formadas para mostrar de Dios, espíritu e imagen; ambas pecaron y ambas se dañaron a sí mismas. Sobre todo, este desarrollo cf. A. Orbe, *Introducción a la teología de los siglos II y III*, Sígueme, Salamanca 1988, 298-329. También se asume el grado de

de una criatura buena y perfecta asistimos a un segundo evento de mutación antropológica. La serpiente, que era «el más astuto de los animales» (entiéndase como criatura evolucionada cognitiva y comunicativamente; cf. Gen 3,1) es portadora de una profecía paralela al mandato de Dios, bajo la premisa de cualificación divina: «no moriréis, seréis dioses» (Gen 3,5). El hombre estaba capacitado para responder en la coherencia de su «sobrenatural» condición genética de inocencia consistente, es decir, de fortaleza ontológica. Sin embargo, el ser bueno fue seducido y dominado por otra inteligencia, y la pérdida se corroboró en el asentimiento. La consecuencia de pretender ascender temerariamente a otro nivel de naturaleza, contrajo un desorden de las facultades recibidas. El relato bíblico nunca habla de las cualidades que se perdieron, sino de las modificaciones sufridas (castigos); la única cualidad que el hombre adquirió fue una mayor conciencia («se les abrieron los ojos», Gen 3,7-8); pudo conocer[13] y experimentar la vergüenza[14]. El delito tuvo varias repercusiones: a) de orden fisiológico, para Eva la pérdida de la virginidad, la sanción del dolor en la procreación, la ansiedad por el marido; para los hijos la contaminación del mal[15]; b) de orden ético y ecológico, sobre Adán la maldición del trabajo, sudor como signo de fatiga de la naturaleza y desgaste continuo de la corporeidad y de la psique; sobre la tierra, lo que era paraíso se muta en páramo, abrojos, espinas, tierra salobre; finalmente, lo que era *imago Dei* (sobrenatural) vuelve al polvo del que fue creado (a la nada)[16]; c) y si el pecado había afectado ya el orden material se agregaba el ingreso de la

perfección del *homo sapiens* que ya ha completado su ciclo biológico evolutivo y vive en el paraíso de su naturaleza racional.

[13] Proyección epistémica de características psíquicas, gnósticas o sexuales en sentido bíblico.

[14] Su estado anterior de beatitud era una especie de impasibilidad; orden hacia el bien, visión de Dios imperturbable

[15] A este respecto aparece la formulación del concepto de pecado original, tema que reclama su necesaria consideración, pero que se abordará adelante. Cabe advertir que el tratamiento teológico del mismo fue de gran controversia durante la segunda mitad del siglo XX, por todas las implicaciones morales, bioéticas y sociales, sobre todo en relación a las nuevas corrientes darwinistas contemporáneas que pretenden volver al naturalismo opositor al creacionismo. Cf. A. Villalmonte, «El mito, la filosofía, la teología, el dogma del pecado original», en *Naturaleza y gracia,* Vol. XLVIII, Salamanca2001, 401-468.

[16] Las definiciones de antropología filosófica aprecian este estatus simbólico del hombre: humus terrestre. Cf. Gevaert Doncel- P. Theilard de Chardin. Cf. Orbe, *Introducción*, 319.337.

muerte física y moral de la que hay que buscar un remedio, aunque para el hombre será imposible; será necesaria la nueva intervención de Dios.

Independientemente de toda su carga religiosa y moral, el relato protológico de la Escritura invita a una hermenéutica teológica que pone de manifiesto el concepto de *delito de natura,* que fue ya abordado por algunos autores eclesiásticos de la antigüedad (Ireneo, Orígenes, gnósticos), que tiene repercusiones en la *carne común* a toda la humanidad. La desobediencia afectó al plasma (creación material); una naturaleza perfecta devino plasma alienado, enemistado, irreconciliado con su origen. La intervención de Dios reprograma su obra con tres elementos restaurantes: a) acaba con la culpa anunciando un remedio a la naturaleza dañada; la maldición fue para el seductor, para el seducido sólo hubo una increpación, pero con sabor a castigo demoledor; b) en contraste con la maldición que termina en tristeza absoluta, la increpación invita a someterse a Dios a través de la *metanoia;* c) la increpación guía al aprecio por Dios haciéndose sensible y eficaz[17].

2.2 Primer problema protológico, antropológico

Del evangelio surge la pregunta: «¿quién pecó, éste o sus padres?» (Jn 9,2). La respuesta de Jesús concuerda con lo anteriormente señalado, Dios ha sometido la creación a un juicio restaurante, pero la culpa del mal sigue siendo el enigma irresoluble. El relato protológico pone de manifiesto que el ser humano fue creado bueno y Dios tenía su creación visible bajo el orden de su providencia. El relato no especifica la naturaleza del «Seductor», ¿quién es?, ¿puede ser considerado también *imago Dei*[18], ángel o voz interior del hombre? La maldición recae sobre la serpiente, pero el engaño, aunque condenado, sobrevive como cualquier forma de mal. El hombre, empero, pagó las consecuencias en su propia conciencia y en su

[17] Cf. A. Orbe, *Introducción,* 359.

[18] Las corrientes gnósticas, principalmente los ofitas, habían sacralizado la figura de por sí mítica al rango de profeta y revelación activa del Dios verdadero ***Theos agnostos***. La serpiente no tenía las cualidades demiúrgicas, pero piensa y es persuasiva. Cf. Jonas H., *The Gnostic Religion: The Message of the Alien God & the Beginnings of Christianity* (1979).

carne. Reacciones que se pueden visualizar dramáticamente en el daño provocado y en el manejo de la culpa que obnubila el designio de Dios sobre el hombre de «crecer y desarrollarse» (Gen 1,28)[19]. Más aún, el texto dice: «creced y multiplicaos». En la doctrina tradicional, lo que se multiplica es la *carne común bajo el delito de natura*, se reproduce el ser humano pero con los defectos congénitos en la carne y en la conciencia[20]. El dogma patentó la condición de daño transmitido para fortalecimiento moral de la fe y mantuvo el esquema dualista (con persistencia moral) del hombre creado a imagen y semejanza de Dios, pero de condición natural pecadora. La tradición se ha fijado en la realidad de una *natura* dañada,[21] gravada por su propio consentimiento que le causó un daño biopsíquico que, a su vez, ha tomado características endémicas universales e irreversibles.

La antropología teológica advierte el *farmaco salutis* desde el mismo relato protológico («pondré enemistad [...] entre tu linaje y el suyo»: Gen 3,15), pero el médico no podía aplicar el remedio en el instante, permitió que todo esto se moviera de acuerdo con un proceso histórico hasta que se restaurara la conciencia en la carne del Hijo del hombre. Quizá, la historia de la salvación nos sugiera una especie de evolucionismo de la conciencia para comprender la propia naturaleza y de sus necesarias superaciones y desarrollos.

En conclusión, el primer problema consiste en la afirmación de una naturaleza dañada; primero, definida buena y perfecta, paradisiaca, imagen de Dios, compuesto de cuerpo y alma que gozaba de fortaleza ontológica, capaz de mantener la sobrenaturalidad. Esta naturaleza perfecta

[19] Aquí nos colocamos delante de la primera coordenada con las ciencias humanas, particularmente de una bioantropología serena que permita esclarecer científicamente las pretensiones de la propuesta darwiniana del desarrollo de las especies por selección natural; mientras que, por otro lado, se trate de conciliar la interpretación del dato escriturístico con planteamientos biológicos que nos iluminen hacia la comprensión realista de la evolución humana.

[20] De ahí que las tradiciones gnósticas asumieron una antropología dualista que despreciaba la carne, con el fin de resolver el problema del daño a esta causada por la sanción del Dios malo creador de la materia; la responsabilidad del mal, entonces, es del creador de todas las cosas, el hombre es espíritu bueno y puede ser liberado mediante un proceso gnóstico. Cf. Piñero A., *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi II, El Evangelio de la verdad* (23-25).

[21] Utilizando el binomio agustiniano de *massa damnata – massa redempta.* Cf. Concilio de Trento *Decretum super peccato originali* (Sessio V), en DZ 788-792.

fue autolesionada por el consentimiento de transgredir su estado natural a uno superior; aunque limitado por naturaleza (contingencia creatural), el hombre evolucionó en un grado de conciencia mediante el conocimiento del bien y del mal, pero le causó descubrirse todavía más limitado y débil.

2.3 Doctrina de la transmisión del daño

Para el cristianismo de la primera hora, el contraste entre sus ideales y su experiencia de mundo (*saeculo*), entendido como realidad de caída[22], condición carnal precaria, por tanto, corruptible, alcanzó las más desarrolladas sensibilidades soteriológicas[23]. Para Pablo apóstol, estaba claro que «si por un hombre entró el pecado en el mundo y así la muerte» (Rom 5,12), por tanto, se deduce que el mal del mundo es producto de la actuación humana. La exclusividad del consentimiento infractor de Adán perjudicó la descendencia, y por tanto, la naturaleza, sumergiéndola en la corrupción biológica y espiritual. Orígenes puso el acento sobre el determinismo biológico de transmisión, afirmando que el pecado inicial fue del diablo y luego, de la mujer[24]. Algunas versiones gnósticas separaban la personalidad de Eva como la mujer carnal a la que se atribuía el delito, a diferencia de la Mujer espiritual en su maternidad de los «vivientes». El título de *Zoê*, «madre de los vivientes» (Gen 3,20), la mujer espiritual derrama sobre el mundo a sus hijos, simientes de elección. Y al diseminarlos en la materia los introduce en el régimen de ignorancia o muerte[25].

[22] No cabe la menor duda que los cristianos helenistas estaban convencidos de la doctrina platónica de la preexistencia de los seres y de su caída por un pecado prehistórico y prehumano, además de la consabida situación de esclavitud que se vivía en el fondo de la caverna oscura donde no se podía tener conciencia de la realidad. Cf. Platón, *República 7.*

[23] La condición humana dentro de la corrupción fue asumida por una fuerte sensibilidad existencial de corte gnóstico que se puede ver en una cita de Clemente de Alejandría: *¿De dónde venimos, hacia dónde vamos? ¿A dónde fuimos lanzados? ¿Qué es la generación? ¿Qué es la regeneración?* Cf. ***Excerpta ex Theodoto;*** Clemente de Roma, *Pseudo Clementinas.* Por otro lado, la Tradición apostólica aumentó el interés de la praxis bautismal para la sanación de la culpa, de la mancha del pecado y como remedio de la corrupción, cf. Tertuliano, ***De bautismo***.

[24] Orígenes, *In Rom.* V, 1 PG 14, 1009s: *Quomodo per unum hominem et non magis per una mulierem videbitur introisse peccatum?* Por supuesto, la comunidad primitiva dio por válida y eficaz esta afirmación sin connotaciones de género, sino como característica antropológica del ser creado bajo la autoridad del relato protológico.

25 Cf. *Exc. ex Theod.* 67-68.

Se han presentado, en la historia de la interpretación, diversos pormenores de la mecánica del daño, sin embargo, aquí advertimos que se trata del dilema entre una naturaleza intacta (virginal) al estado de modificación por efecto de la tentación (concupiscencia) y de la decisión (asentimiento). Aquí, el concepto está representado por la figura de la serpiente bajo una fuerte connotación fálica[26]; del conocimiento en sentido bíblico (coito carnal entre Adán y Eva), que por lo tanto, implica la erección del miembro viril y la ruptura del himen de la virgen, ambas imágenes proyectando el sentido de naturaleza alterada, dañada, rota, desordenada[27]. Este desperfecto fisiológico proviene de la necesidad (contingencia creatural), por lo tanto, de la seducción y del engaño que engendraron la concupiscencia.

Si Eva fue seducida por la serpiente (primera penetración que mancilló a la virgen), se interpreta que ya portaba el daño en su conciencia. Para la corriente gnóstica, la curiosidad femenina generó el desorden del pléroma, y por lo tanto, sobrevino la creación material[28]. Eva comunicó el deseo de probar el fruto prohibido, por ello aumentó la concupiscencia en Adán, quien colaboró con el desorden, y la semilla que depositó en el seno de la virgen violada ya contenía los mismos vestigios de la maldad inicial con la que engendraron la descendencia.

Conclusión parcial de la doctrina de la transmisión del daño. Era necesario un lenguaje fisiológico para ilustrar que la interpretación del orden cósmico depende del paradigma del Adán prelapsario. La consecuencia de la caída generó una autolesión en la conciencia de la cual es imposible liberarse, tanto que ésta es heredada sin excepción[29]. A pesar de que el individuo sea lo suficientemente capaz para estar volcado hacia Dios, no

[26] El imaginario cristiano primitivo veía en la figura de la serpiente erguida no sólo un símbolo fálico sino una representación del enorgullecimiento, de la arrogancia de la criatura ante Dios, por eso también el acto sexual de Adán es una erección, desobedecer al creador es pretender erguirse a su altura.

[27] Esta es una interpretación que adquirió muy gratamente el cristianismo eclesiástico desde las primeras corrientes encratitas. Autores como Taciano, Clemente de Alejandría y Agustín de Hipona, asumieron la simbología sin mayor problema. Cf. C. Nardi, *L' eros nei padri della Chiesa. Storia delle idee, rilievi antropologici. Aleph, 2000.*

[28] Ireneo de Lyon, *Adv. Haer.*, II, 18.

[29] Salvo en el caso de María de Nazareth y de su hijo Jesucristo; problema que no se abordará en esta investigación.

deja de ser vulnerable ante las instigaciones de un mal que subsiste en su condición carnal (llámese concupiscencia o debilidad). Esta vulnerabilidad choca con el alto ideal de la perfección, de la beatitud, de la pureza y de la divinización. Los daños se continúan en la descendencia, todo ser humano nacerá contingente (necesidad), contaminado por la concupiscencia y vulnerado, no por un pecado de origen, sino por una condición programada de la cual no puede superar por sí mismo[30].

3. Perspectivas para una salud espiritual desde la clínica interdisciplinar

3.1. Desarrollo humano y espiritualidad

Se dice que Hipócrates afirmaba lo siguiente: "La fuerza curativa natural que habita dentro de cada uno de nosotros es la mejor arma que disponemos para recuperarnos". Hemos afrontado el tema de la salud física y espiritual desde una perspectiva terapéutica tradicional. Una línea de medicina humanista contemporánea ha propuesto que la salud se logra por vía de la «sanación», aún dentro de los procesos terapéuticos convencionales. Para algunos médicos, el fármaco es una alternativa complementaria cuando ya se ha comenzado a manifestar el médico interior. Se pretende comenzar por la síntesis anímica que radica en la ubicación del yo (*self*) que ha surgido desde las propias motivaciones (autoestima) y que ha sido capaz de eliminar la tensión para reencontrar la armonía y el amor. Lenguajes como relación empática, confianza, autoconciencia, autoexpresión, limpieza, silencio sanador, son elementos que conjuran la enfermedad y la convierten en una anomalía que puede ser reestructurada. De hecho, el principio de la quiropráctica reza: «la estructura determina la función». La interpretación de la frase se acomodaría a la siguiente proposición: enderezar la mente y el sentimiento para alejarse del abatimiento, para reencontrar una nueva semántica de la vida. La enfermedad como signo

[30] Cf. L. Vicente-Burgoa, «La evolución biológica y la naturaleza del pecado original», en *Ciencia Tomista* 136/3 (2009) 582-593.

requiere de nuevos significados[31]. El valor curativo, según esta corriente sanativa, en la remisión espontánea, romper el hechizo de la mortalidad. Ya que siendo víctimas de valores fragmentarios nos es difícil alcanzar el significado de la totalidad, es decir, conectar la dimensión terrenal con la espiritual, serenidad y santidad.

El planteamiento de la presente discusión se encamina al análisis del ejercicio humano de una fe en constante búsqueda de la perfección: *«Sed perfectos como mi Padre celestial es perfecto»* (Mt 5,48). La meta de una fe redentora implica nuevos cambios antropológicos que van desde la transmutación de la materia hasta la transfiguración de la naturaleza entera. El problema cristiano de la justicia implica una serie de conceptos que determinan la conciencia motora del individuo hacia la consecución de esta misma perfección[32]. La visión de la fe marca poderosamente la existencia de los creyentes. El luteranismo, por ejemplo, que en general mantiene una fuerte impronta pelagiana, advierte un naturalismo sin el escrúpulo del daño que mitiga los efectos de la culpabilidad en el alma del cristiano, mientras que la postura católica del pecado original y de sus consecuencias, es una fábrica de complejos y de debates de conciencia que molestan el proyecto de la satisfacción humana en vías a la trascendencia. Sin embargo, el católico común se orilla peligrosamente a un neopelagianismo condimentado con un fortísimo maniqueísmo casi genético.

Estos enfoques del cristianismo no son, sino un referente inicial para introducir la cuestión teológico- antropológica de la teoría de la superación humana por vía de la fe. Está claro que el hombre creado a imagen y semejanza de Dios, no puede involucionar (tomado la teoría darwinista como medio de contraste), ya que en materia espiritual el ser humano está dotado de una naturaleza espiritual dada por su propia condición racional.

[31] Para verificar la propuesta de los «sanadores», se recomienda: R. Carlson – B. Shield, *Espíritu y Salud*, BF, Madrid 1994; Lluís Duch, *Simbolismo y salud*, Trotta, Madrid 2002.

[32] Estamos haciendo alusión a la antigua polémica entre Agustín de Hipona y Julián de Eclana sobre el problema de la naturaleza y la justicia primitiva del hombre, su estatuto de inocencia de frente a Dios y la necesidad de la gracia. Problema que sigue siendo un enfoque hermenéutico de la praxis cristiana entre católicos y protestantes.

Las competencias humanas no están en función de la supervivencia del más apto, sino sobre el ejercicio de la autoconciencia y la autorrealización.

La hipótesis que se abre es demostrar cómo influye la mecánica de la conciencia religiosa del individuo sobre las funciones psicosomáticas a partir del propio concepto y ejercicio de la fe. La revelación cristiana se encuentra en un proceso de avance donde es necesario acudir a una teología de la corporeidad y a una renovación de la moral con el objetivo de iluminar las perspectivas psicosociales y espirituales del creyente. Los relatos bíblicos del Génesis están enfocados sobre la transformación de la naturaleza humana a partir de sus propias autodeterminaciones; el juego de la razón y de la conciencia genera la perfección o la desestructuración biopsíquica[33].

La cuestión de la superación del pecado es y seguirá siendo un tema teológico, sin embargo, por efecto de las nuevas subjetividades humanas[34] y las mega tendencias sociales, el concepto ha sido replanteado en el debate cristiano con la voluntad de reubicarlo en el plano colectivo por sus repercusiones globales. Por otro lado, el tema de la conciencia de pecado ha quedado como tema fronterizo, limítrofe ante las necesidades humanas de ratificar el derecho propio, pese a las consecuencias existenciales y de salvación personal[35].

[33] Cf. K. Wilber, *Sexo, ecología, espiritualidad; el alma de la evolución*, Plaza, Madrid 2005; I. Morali «Status e destini della grazia nella critica teologica degli anni novanta», *Sapienza* 53 (2000) 121 – 160.

[34] Cf. R. Blanco, «La nueva subjetividad», en *Libro anual del ISEE 2008*, 299 – 309; «Mística, paramística y silenciamiento de la cultura», en *Prometeo* 32 (2002) 38-46.

[35] A decir de Juan Pablo II, en la Audiencia general del miércoles 25 de agosto de 1999: «2. Al dirigir nuestra mirada ahora al mundo contemporáneo, debemos constatar que en él la conciencia del pecado se ha debilitado notablemente. A causa de una difundida indiferencia religiosa, o del rechazo de cuanto la recta razón y la Revelación nos dicen acerca de Dios, muchos hombres y mujeres pierden el sentido de la alianza de Dios y de sus mandamientos. Además, muy a menudo la responsabilidad humana se ofusca por la pretensión de una libertad absoluta, que se considera amenazada y condicionada por Dios, legislador supremo. El drama de la situación contemporánea, que da la impresión de abandonar algunos valores morales fundamentales, depende en gran parte de la pérdida del sentido del pecado. A este respecto, advertimos cuán grande debe ser el camino de la «nueva evangelización». Es preciso hacer que la conciencia recupere el sentido de Dios, de su misericordia y de la gratuidad de sus dones, para que pueda reconocer la gravedad del pecado que pone al hombre contra su Creador. Es necesario reconocer y defender como don precioso de Dios la consistencia de la libertad personal, ante la tendencia a disolverla en la cadena de condicionamientos sociales o a separarla de su referencia irrenunciable al Creador».

La pregunta emergente es: ¿puede la espiritualidad dañina del pecado influir más determinantemente sobre la conciencia emocional, la naturaleza racional, la corporeidad sobre las transformaciones humanas en el espacio vital del creyente? El relato protológico del pecado de Adán define el daño generado en la biología total del hombre y del cosmos. La promesa del Salvador, como contrapartida del suceso desequilibrante de la caída sigue siendo la garantía de una espiritualidad restaurante y glorificante[36].

3.2 Cibernética de la conciencia

La voluntad del hombre se dirigió hacia el amor de su creador mientras no dirigió su atención a la profecía del Engañador; cuando hubo comido el fruto del árbol de la ciencia del bien y del mal se le abrieron los ojos y se sintió desnudo (cf. Gen 3, 7-10), el ser humano comenzó a ejercitar una facultad que tampoco había descubierto en sí mismo. Ahora se debía vivir en la desnudez, por tanto, había que valorar el descubrimiento de la carne pero con pudor, por eso se hicieron unos taparrabos con hojas de higuera. Sin embargo, se daban cuenta que éstas les producían escozor, pero temían más a la mirada divina y por eso quisieron esconder su vergüenza soportando la incomodidad de su nueva vestidura[37].

Cuando hablamos de «cibernética de la conciencia», nos referimos a una hermenéutica existencial que pueda clarificar los procesos humanos en su más elemental sentido homeostático en orden a la salvación[38]. Actualmente se define la cibernética como la organización y control efectivo de sistemas, de hecho, y como es bien sabido, es una actividad que se ha desarrollado más en el campo de los sistemas electrónicos y de la robótica. También existe una cibernética humanista que da pie a retomar la semántica de la conducción de la conciencia hacia sus mejores desarrollos[39].

---

[36] Cf. K.-H. Menke, *Teología de la gracia. El criterio del ser cristiano*, Sígueme, Salamanca 2006.

[37] La alegoría de las hojas de higuera es un recurso utilizado por Agustín de Hipona y Ambrosio de Milán para figurar los efectos del pecado en la conciencia, pero también como reacción del pudor ante la morbidez de la carne que se inclina a sus propios deleites. El texto bíblico hace alusión al ejercicio de una autoconciencia inquietante.

[38] La aplicación del término cibernética se tomo en su semántica griega del piloto, comandante o timonel. Cf. Platón, *Fedro*, 246 d 3- 248 d.

[39] La psicología transpersonal de principios del siglo XX, representada por Herbert Benson y Roberto

Sin embargo, el objetivo primordial del manejo y dirección de la conciencia radica en la estimulación de la evolución de la identidad[40], ya que en contraste con el manejo religioso de siglos que se ha dado al ámbito de la conciencia, continúa el debate (escozor) filosófico, moral y psíquico con el enfrentamiento del propio yo culpable, dolido, enfermo.

En efecto, una nueva visión de la conciencia, redireccionada por las facultades naturales hacia una sana identificación, logrará el efecto terapéutico adecuado para la evolución corporal y espiritual de la especie humana. La perspectiva que se inaugura con este planteamiento radica en la interacción de las ciencias humanas y de las ciencias del espíritu que puedan contribuir a la estabilidad del ser humano angustiado y modificado por su propia tensión.

3.3 La salud (salus carnis) del hombre es el final de todas las obras de Dios

El hombre debe reencontrar el dominio sobre las cosas creadas, principalmente el dominio de sí mismo, debe recuperar el primado del alma, pero no como primacía platónica sino como *imago Dei,* como presencia de un espíritu potente en un cuerpo animado (plenitud de la vida; Agustín de Hipona lo expresa de esta manera: «La casa de Dios está sobre mi alma. Él habita ahí, de ahí me mira, de ahí me aconseja, de ahí me llama, de ahí me guía»: *In Psal.* 39,8). Es importante que el cristiano redescubra la vía de la salud en la vía de una fuerza para realizar la existencia humana con todos sus valores terrenos y trascendentes. Jürgen Moltmann resume puntualmente esta aspiración: «Una vida humana es una vida aceptada, afirmada y amada. La fuerza de ser hombre reside en la aceptación, en la afirmación y en el amor de la vida frágil y mortal. El hombre no ha sido

---

Assagioli ha utilizado para designar la metodología científica y clínica que permite lograr el equilibrio del ser humano *reprogramando acondicionamientos adquiridos* durante la infancia a través de la psicosíntesis o balance cerebral logrando el *balance de las indentidades* física, mental, psicológica y espiritual: Cf. R. Assagioli, *Psicosíntesis. Ser trasnpersonal. El nacimiento de nuestro ser real.* Gaia, Madrid 2000.

[40] Cf. F. Canals, «La conciencia existencial del yo y el conocimiento por connaturalidad», en *Aquinas,* (2005) 39 – 44.

creado en su corporeidad para sucumbir a la muerte, sino para ser transformado por medio de ella. La esperanza en la resurrección del cuerpo y en una vida redimida responde a la creación del hombre por Dios y la consuma. La esperanza en la resurrección es la fe en la creación proyectada hacia adelante»[41]. Pueden existir muchas lesiones en la experiencia humana, pero el cristiano no debe olvidar que su vida es una *creatio continua* y una *creatio nova* por la resurrección de Cristo, esa es su principal transformación.

Conclusión

Esta investigación teológica interdisciplinar pretende inducir el tema de los efectos sanadores y dañinos en la vivencia de la fe cristiana, apoyados en la aportación de los avances de las neurociencias y de los estudios sobre mística, pero sobre todo proponer una discusión espiritual, con base en el Evangelio de Cristo que contribuya al aprovechamiento de los recursos sanadores del Verbo. La antropología teológica debe dialogar con la bioantropología y con las ciencias de la salud con el objetivo de ofrecer una síntesis medicinal armónica. La teología, como ciencia de la salvación, debe advertir las aplicaciones verdaderamente salutíferas al organismo espiritual y corporal de los redimidos. No es posible que el actual planteamiento teológico sobre el pecado siga siendo sólo un paradigma conceptual sin antídotos adecuados para la salud y la evolución espiritual del creyente. Además, es importante que los estilos de vida que proponen una más comprometida práctica de la fe, alcancen verdaderamente el fin que se proponen: perfección y sanidad humana.

[41] J. Moltmann, *Dios en la creación*, Sígueme, Salamanca 1978, 285.

Comprensión, vida y mundo histórico desde la hermenéutica de Wilhem Dilthey

Aldo Alejandro Camacho

Introducción

En estas páginas deseo estudiar una parte del pensamiento de Wilhem Dilthey, en específico, la cuestión de la historicidad de la vida. El objetivo del presente será resaltar el sentido histórico-espiritual de la empatía, después de dar un breve recorrido por los conceptos de historicidad, de vida y de comprensión, mismos que, inevitablemente nos harán estudiar y tratar de comprender otros más. Si bien este trabajo no refiere totalmente a la hermenéutica, es menester resaltar que lo asumimos desde el concepto de comprensión y de mundo histórico, pues, al fin y al cabo, lo que se busca es interpretar al otro para ser con él un fragmento personal de nuestra historia objetiva.

Historicidad y vivencia

El mundo significa, y en su significación se contiene una gama de conexiones que advierte el quehacer humano al frente de su comprensión. Así, desde la comprensión, el ser humano se direcciona hacia distintas vías que, en sí, guardan una conexión, a saber, la objetividad y la configuración espiritual del mundo, mismas que en un momento determinado tergiversan su sentido con el fin de comprender lo que Dilthey denomina *mundo histórico*.

De acuerdo con este pensador, el ser humano adquiere cualidades que lo definen lógica e históricamente, las cuales permiten un desenvolvimiento objetivo que se refiere al ser humano mismo, según convengan sus *vivencias*. Del significado del mundo, de la gama de conexiones que definen al ser humano como un ser objetivo espiritual, del constante trayecto de vivencias que lo dirigen a la comprensión del mundo, de su mundo y de

otros mundos, digamos, objetivos todos, se desenvuelve un carácter *creador* del sujeto, el cual apela a las fuerzas objetivo-naturales y espirituales que lo constituyen como un sujeto dado en y, tal vez, para la historia. Este carácter es, pues, la configuración de un mundo espiritual, mismo que se encuentra en constante movimiento objetivante, en busca de una *concepción* de un mundo histórico objetivo, el cual ha de contener en sí un compendio de vivencias que, *como si* correspondiese a tal mundo histórico objetivo, advirtiese una pertenencia espiritual del él, esto es, la existencia propia del ser humano ***en*** dicho mundo.

Esta configuración que evidencia el carácter objetivante del ser humano, no es sino una mera captación del mundo, que, en tanto objetivante y creadora de un mundo histórico, se desenvuelve en forma de *comprensión*. De esta forma, la comprensión busca conectar al ser humano con los objetos que concibe en sus vivencias, por lo que busca ser parte de esos objetos, ser parte, en este particular caso, de un mundo objetivo, o bien, ser ese mundo mismo. Esto, por tanto, advierte la *dynamis* que el propio ser humano establece en la captación o comprensión del objeto, es decir, advierte cierta preconfiguración de un mundo circundante, en relación con las cosas que se hallan en coexistencia con él, de modo que se establece una expresión dinámica sujeto-comprensión-objeto, la cual, por fin, establece una libre comprensión humana del mundo contenido en su historicidad.

Pues bien, de la comprensión se desprende una configuración de un mundo objetivo y se desenvuelve, a su vez, una tensión que profiere al ser humano una suerte de tendencia a otros similares. Es un modo de comprender un flujo de vivencias subjetivas en un mismo contenido de experiencias objetivas. Dicho de otro modo, es la configuración del sentido y configuración de la cultura.

> El comprender es un reencontrarse del yo en el tú; el espíritu se reencuentra en niveles cada vez más elevados de conexión; esta mismidad del espíritu en el yo, en el tú, en cada sujeto de una comunidad, en cada sistema de cultura, finalmente, en la totalidad del espíritu y en

> la historia universal, hace posible la cooperación conjunta de los diferentes logros en las ciencias del espíritu.[1]

Sin embargo, es conveniente comprender que la vivencia carga consigo una realidad objetiva, un lazo que la une estrechamente con el sujeto o espíritu objetivante. Se trata de un contenido axiológico, de un valor objetivo de categorías. De acuerdo con Dilthey, este valor objetivo de categorías implica, por un lado, que hay un contenido de la esfera histórica de las vivencias que mantienen una conexión objetivo-comprensiva en el decurso objetivo de las vivencias del ser humano, lo cual nos lleva a la segunda implicación, a saber, que el término *categoría* apela a una captación axiológica. En primera instancia, es posible comprender el valor contenido en un mundo histórico, porque guarda consigo una objetividad independiente del ser humano, aun cuando éste constituya una necesaria tendencia a él, pues comprende en y para sí una posibilidad de comprensión puramente objetiva; incluso podríamos pensar en una comprensión dentro de una esfera epistémica de constitución del mundo, la cual necesariamente ha de estar referida siempre a las vivencias del ser humano, pues las vivencias marcan la condición de posibilidad de construcción del mundo objetivo, de tal forma que se estructure una dinámica de comprensión, esto es, de ser con la captación objetiva, esto es, de ser con el valor. Una dinámica sujeto-comprensión-valor-sujeto. No obstante, Dilthey sugiere que esta categoría tiene que aspirar a algo más que una comprensión de carácter epistémico: a una categoría de un mundo espiritual, una captación de las objetividades dadas por el espíritu, a una absolutización comprensiva del mundo que determina la configuración del ser humano en sus distintas representaciones o explicaciones.

Así, dado que se comprende lo histórico como una cualidad objetivante tanto de la captación humana como de su configuración espiritual, estas categorías, estos modos de captación y comprensión con lo humano,

[1] W. Dilthey, *Dos escritos sobre hermenéutica: El surgimiento de la hermenéutica y Los esbozos para una crítica de la razón histórica*, Istmo, Madrid, 2000, pp. 109-111.

dependen necesariamente del carácter temporal del mundo y del ser humano.

Por un lado, se tiene la conciencia de que estas categorías se definen por el sentido que tienen las ciencias naturales (concepción lógico-estructural del mundo) y las ciencias del espíritu (concepción espiritual-comprensiva del mundo histórico); sin embargo, hay que comprender que ambas ciencias surgen de una gama de actos intencionales propios del espíritu, que se evidencian en el quehacer fáctico, a saber, la de la concepción y la de la comprensión. Ambas surgen por disposición de la vivencia, por lo que es posible pensar que, dado el carácter conceptual del conocimiento del mundo, aunado con el carácter propio espiritual de comprensión del mundo, surge la necesidad de forjar un juicio, mismo que cuestiona por el sentido de las vivencias y por el modo de las mismas, de modo que los actos espirituales trasciendan allende una explicación del mundo como hecho, en una suerte de concepción que comprende un significado de la vida.[2]

Sin embargo, el carácter temporal al que ambas categorías apelan sigue sin soltura. Para comprender la temporalidad de esas categorías, es necesario comprender el transcurso del espíritu en sus vivencias, es decir, comprenderse objetivamente en el paso del tiempo, pues la temporalidad advierte el carácter que nos define objetivamente. "El tiempo es aquí experimentado como el enigmático avance del presente, en el cual lo actual va deviniendo continuamente pasado y futuro presente."[3] Por el carácter temporal de los actos de comprensión y de captación del objeto, se establece la vivencia, misma que comprende el significado que nos configura en un mundo, pues aún en el tiempo se piensa en un discernimiento, en una concepción y comprensión predadas para la objetividad del espíritu, por lo que el mismo tiempo corre en rededor de las vivencias, precisamente para comprenderse como parte del espíritu. "Lo que, de este modo, forma en el flujo del tiempo una unidad en la presencia, porque tiene un significado unitario, es la unidad mínima que podemos denominar vivencia."[4]

[2] Cf. El mismo, *El mundo histórico*, F.C.E., México, 2014, pp. 92 y ss.
[3] El mismo, *Dos escritos sobre hermenéutica*, p. 115.
[4] *Ibid.*, p. 119.

Así pues, de esto podemos argüir junto a Dilthey que las ciencias del espíritu, al apelar a la temporalidad, tienen un enfoque universal, esto es, buscan comprender un cúmulo de vivencias del mundo que permita cierta concepción del mundo, para dar paso al sentido de una conciencia histórica. Esta concepción del mundo, se ha de resguardar, a su vez, en la idea objetiva de espíritu que se desliga, precisamente, del mundo, pues la concepción del ser humano se liga al comprender, a un *saber* esencial que lo determina como objeto de la realidad, el mundo histórico, el cual, asimismo, ha de expresarse como algo vivible, expresable y comprensible dentro de la propia vivencia del mundo que se tenga.

Por lo tanto, podemos comprender la temporalidad como la línea de durabilidad que se encuentra en el carácter objetivo del mundo histórico, la cual se expresa en un pasado-presente, es decir, en una actualidad que configura una consecución de un momento del tiempo en el mundo, donde lo actual funge como vivencia, porque resguarda una comprensión del mundo, de donde, a su vez, se resguarda una significación de la historia. Así, comprendemos que la historia busca un sentido y un significado a través de las categorías (conceptual-comprensión) y a través de las vivencias, por lo que éstas se representan en la medida en que, en el transcurso de su tiempo, se encuentre un orden fáctico del tiempo, o más precisamente, un orden totalmente vital de comprensión, pues la historia no deja de constituir el orden de la vida y el orden de lo histórico.

Comprensión y vida histórica

Antes de continuar con el sentido de las vivencias en un orden ajeno, sería conveniente revisar brevemente lo que la historia significa.

La historia da significado; en ella acontecen categorías peculiares que definen el transcurso de la vida y de lo objetivamente histórico, por lo que se expresa en un flujo temporal de cierto porvenir espiritual. A ello podríamos inquirir por lo que acontece, por lo que marca la historia, o bien, por lo que es marcado por la historia. La historia, no obstante, es una esfera de significados que buscan dirigir el transcurso vital del espíritu, en particular, de su objetividad. Se resguarda en la conciencia y en la

comprensión, de modo que el carácter temporal de la historia misma tendría que colmarse en la propia concepción del tiempo, en un tiempo real delimitado por la vivencia misma. Esto constituye una conciencia histórica en donde se deposita cada aspecto vivencial del ser humano, cada modo de comprenderse como parte o fracción de un tiempo, como una parte vivencial expresada en una concepción de tiempo, dado que la vivencia del curso del tiempo tiene que representarse en quien vive y se configura históricamente. Por tanto, el tiempo significa algo, y este significado acaece en la concepción vivencial de tiempo que se crea en las conexiones de la propia historia, como son el pasado, el presente y el futuro, como modos de aprehensión temporal del transcurso de la vida. Es, pues, el sentido del ser humano espiritual como un conjunto de vivencias; es la concepción de la vivencia como una parte o un *fragmento* del mundo histórico objetivo.

> El curso de la vida consta de partes, de vivencias que se hallan en una mutua conexión interna. Cada vivencia individual está referida a un sí-mismo del cual es parte; por la estructura, está vinculada a las otras partes en una conexión. En todo lo espiritual encontramos conexión, de modo que la conexión es una categoría que brota de la vida.[5]

El sentido fragmentario de las vivencias es un modo categorial del mundo, una captación objetiva que se refiere al sujeto mismo, a la mismidad espiritual del sujeto. Esto evidencia que el ser humano es un compendio de vivencias dadas en conexión; advierte el estrato de significaciones del propio decurso de la vida, pues una vida sin vivencias no vive, y las vivencias sin vida carecen de juicio, de decurso de la misma vida. Hablamos, entonces, de la evidencia de la realidad objetiva como individualizada en tanto el sujeto y otros se encargan de constituirla, de modo que acaezca una relativización del mundo objetivo. Por lo tanto, la vida es un estrato de la evidencia categorial de su propio transcurso.

Sin embargo, para comprender el transcurso histórico objetivo de la vida, es necesario contar con las lindes de la comprensión de otros, de los

[5] *Ibid.*, p. 121.

otros como referencia de comprensión categorial, esto es, en una esfera de captación de vivencias ajenas, de captación de vivencias ajenas de valores y de objetividades contenidas en esos otros.

> En la cooperación de vivencia, del espíritu objetivo, emerge del actuar histórico, en definitiva, del espíritu objetivo, emerge el saber del mundo espiritual. La vivencia es el presupuesto último de todo esto, y por eso nos preguntamos cuál es su rendimiento.[6]

Pues bien, no es momento de pensar en otras subjetividades. Antes bien, reparemos en el sentido de la comprensión y su conexión con la vida.

Hemos visto que la comprensión es un órganon de captación, una fuente categorial de configuración del mundo, con categorías que le son inherentes según convenga a su objetividad y según convenga a la referencia de las vivencias. Así, de acuerdo con Dilthey, la comprensión profiere dos tipos de categorías, a saber, las formales y las reales. Las primeras tienden a unir o trazar conexiones objetivas distintas, por lo que el comprender tiende a objetividades trazadas por el pensamiento, pues se establece una red funcional intelectiva. Por otro lado, las categorías reales advierten una comprensión auténtica de la vivencia categorial del mundo, pues apela más a la objetividad que procura espiritualmente el propio transcurso de una vida histórica.

Así pues, Dilthey advierte que del estrato categorial de la vida se desprende una esfera absoluta de comprensión de la vida, que indica una vivencia categorial exterior, un mirar la vida desde afuera. Esta vivencia no hace más que evidenciar la relación que el sujeto espiritual, a través de las vivencias, guarda con el mundo histórico que constituye. Podríamos pensar que esta vivencia categorial exterior es un poner al sujeto al servicio de la comprensión histórica, o bien, un modo de comprenderse en una conciencia histórica, un asumirse, aun con sus fragmentadas vivencias, como partícipe de la historia que transcurre. Una vivencia que asume al sujeto espiritual como un ser histórico, pues lo histórico resguarda el

[6] *Ibidem.*

significado de la vida, resguarda la comprensión de la vida de modo categorial y consciente. Es lo que el autor define como autobiografía.

Se sugiere, por tanto, que el sujeto se encare a un correlato de vivencias que dan significado a la vida; que asuma en sus vivencias una comprensión de la vida misma, pues en esa comprensión se contiene, de modo categorial, un valor, una finalidad y un significado, que son elementos definitorios de la misma comprensión en el decurso de las vivencias categoriales que tienden a ser, finalmente, interpretadas.[7]

Comprensión de otros: empatía

El espíritu se expresa a través de las manifestaciones que son inherentes a la vida. Los modos de expresión espiritual no son sino una objetivación categorial que se abren a un campo de aprehensión cognitiva, pero que trascienden en la misma subjetividad; sin embargo, cambian con el propio transcurso de la vida, de modo que el espíritu objetivo halle su significado en sus momentos de expresión en vistas de una comprensión. "Entiendo aquí por manifestaciones de la vida no sólo las expresiones que mientan o significan algo (…) sino también aquellas que, sin tal intención, en tanto que expresión de algo espiritual, lo hacen comprensible para nosotros."[8]

Las manifestaciones de la vida son, pues, tales, porque se busca comprenderlas en un estrato superior de vivencias; en una tendencia que guían al espíritu a esa misma comprensión. Esta tendencia, sin embargo, se constituye gradualmente. En primer lugar, Dilthey apela a los conceptos y al juicio. Nuevamente nos topamos con la noción de juicio. Éste es el motor de comprensión, mismo que es determinante en su conexión de expresiones y manifestaciones de vida; lo cual propicia una coherencia y una evidencia sobre lo que se comprende como dación del contenido del pensamiento. Refiere, pues, a la estructura conceptual de la comprensión, en relación con la expresión de la vida en sus manifestaciones.

[7] Cf. *Ibid.*, pp.139-141.
[8] *Ibid.*, p. 155.

Por otra parte, Dilthey plantea, como segundo estadio de manifestación de vida, la acción. Ésta es el modo en que se desenvuelve la comprensión con otros; una comunicación que se comprende como un proceso en el que se abre un acto dialógico o una acción comunicativa, un acto que va más allá de las lindes de la conceptuación de las expresiones del campo "perceptivo" de la vida; un acto que atañe a la auténtica comprensión espiritual de otros sujetos, de otras constituciones que caracterizan el sentido y significado de sus vidas. "La relación de la acción con lo espiritual que se expresa de ese modo en ella, es regular, y permite que se hagan suposiciones verosímiles sobre eso espiritual."[9]

La acción nos confiere un trayecto hacia la comprensión ajena; un acto en busca de una correspondencia objetiva que ha de terminar en una comprensión de la constitución del mundo histórico en su totalidad, pues se comprende cada parte como un fragmento de ese mundo dado. Así, la acción configura parte de la concepción del mundo histórico; tiene consigo un carácter categorial que da intención al ser humano hacia otro ser humano, de tal manera que se encauce en una expresión vivencial, esto es, que se comprenda dentro de un *vivir a otro,* lo cual, a su vez, sugiere una comprensión en conexión con mi mundo objetivo dado. Se habla, entonces, de una comprensión que roza los terrenos de la configuración anímica de sujetos, de una configuración que se presenta como primigenia a mi campo de comprensión primordial, de forma tal que se entrecruce mi vivencia con la de otro y asegure una comprensión totalizadora con, de y en el otro. Por ende, la acción vivencial satisface una esfera que pone en *sintonía* a los sujetos, en sintonía espiritual-anímica, cuyo *fin* contenido en ella es la constitución objetiva de un mundo histórico tanto categorial como fragmentado.

La acción, finalmente, busca una interpretación del otro; de su realidad, de su constitución, de su vida afectiva. Todo ello, con el fin de que la subjetividad del otro se contenga con y en la mía, y se abra un horizonte de mutua comprensión (dialógica, comunicativa). Este significado apela a

[9] *Ibid.*, p. 157.

la noción de la empatía: empatar en una realidad o categoría conjunta con y en el otro, lo cual permite ver que la empatía no deja de ser una esfera que nos constituye vivencialmente.

Así, por la empatía, la comprensión se abre a campos tanto de percepción como de acción, mismos que sugieren una plenitud de la vida en todas sus expresiones. Esto procurará una acción recíproca en relación con una comprensión recíproca; el sentido de la sintonía dada desde la vida espiritual. "Entiendo por tal forma elemental la interpretación de una formación aislada de la vida."[10] Una forma aislada, pero muy latente en la constitución fragmentaria del mundo histórico.

Finalmente, se comprende que el espíritu objetivo tiende a la comprensión categorial de la vida en tanto que el mundo es representado por esas formas categóricas. Surge con ello la fragmentación de vivencias como parte de un todo, la forma en que la vida se contiene categorialmente para comprenderse en un valor objetivo, y la evidencia de que este valor es vital y es dado para el ser humano. Se abre, pues, una comprensión significativa y se contiene en la objetividad espiritual del mundo.

Consideraciones finales

La vida se manifiesta de distintas formas; se presenta como una forma superior de comprensión; se centra como una esfera de significaciones para la concepción fáctica del ser humano en un mundo constitutivo históricamente. La vida, asimismo, se mantiene dinámicamente, en una actualidad de momentos presentes que marcan las pautas de la temporalidad del sujeto, lo cual lo motiva a comprenderla y comprenderse a través del significado que el transcurso de su vida en el mundo constitutivamente histórico le ofrezca. Finalmente, el ser humano encontrará una tendencia a compartir el significado, pues este compartir y este significado de alguna manera definen al ser humano, y lo hacen con otras vidas que apelan a su sentido histórico de comprensión.

[10] *Ibid.*, p. 163.

Bibliografía

Beuchot, M. *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, Fondo de Cultura Económica, México, 2005.

Dilthey, W., *Dos escritos sobre hermenéutica: El surgimiento de la hermenéutica y Los esbozos para una crítica de la razón histórica*, Istmo, Madrid, 2000.

_____, *El mundo histórico*, F.C.E., México, 2014.

Ferraris, M. *Historia de la hermenéutica*, Siglo XXI, México 2005.

Ímaz, E., *El pensamiento de Dilthey*, El Colegio de México, México, 1946.

III. RESEÑAS

La serie editorial: "Estudios Interdisciplinarios sobre religiosidad popular. Compendio Conmemorativo del ORP". Saga jubilar por la primera década de vida del ORP.

Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes

Esta serie editorial pretende conmemorar los primeros diez años de vida del Observatorio Intercontinental de la Religiosidad Popular "Alonso Manuel Escalante" (ORP). Está planeada a quedar constituida por diez libros, ya sea de autoría única, o bien, volúmenes colectivos coordinados por miembros del ORP y que –en su conjunto- den cuenta de la riqueza temática acuñada en las discusiones, presentaciones e investigaciones realizadas por los miembros de este observatorio desde la particularidad de sus disciplinas académicas de adscripción, así como desde las instituciones a las cuales pertenecen.

Al momento de edición de esta revista, los libros ya publicados, por la Universidad Intercontinental, de esta serie son:

1. *Complejo ideológico cultural del maíz. Una aproximación interdisciplinar,* coordinado por Ramiro Gómez y Gustavo Ruíz (2023).
2. *Testimonios de un viaje a la memoria. Loa o comedia teatral dedicada a San Lorenzo Mártir, Manuel Gutiérrez Nájera, Antiguo San Lorenzo Misantla, Veracruz,* de Jorge Escamilla Udave (2023).
3. *Religiosidad Popular indígena en México y Perú. Estudios comparativos,* coordinado por Alicia María Juárez Becerril (2024).
4. *Religiosidad Popular Urbana,* coordinado por Jesús Antonio Serrano Sánchez y Alejandro Gabriel Emiliano Flores (2024).
5. *Mis hermanas las ánimas,* de Karla Esmeralda Tello Ortega (2024).
6. *Reflexiones interdisciplinarias sobre la Religiosidad Popular. Ecuador y Colombia,* coordinado por Luis Fernando Botero Villegas (2025).

7. Miradas historiográficas sobre religiosidad popular en México coordinado por Gerardo González Reyes y Magdalena Pacheco Régules (en prensa 2025)

Estos títulos y sus autores colocan a la UIC en interacción con el Colegio de México, la UNAM, la BUAP, la UCLG y diversas universidades y centros de investigación de Ecuador, Colombia y Perú. En términos de interdisciplina se entrecruzan antropología, etnología, etnohistoria, psicología social, sociología, filosofía, teología, pastoral urbana, historia.

No entraré en los pormenores de cada volumen en específico, pues dos ya fueron presentados con antelación y otros tres serán reseñados en esta misma sección de nuestra revista cada uno por separado. Lo que sí quiero es destacar la importancia de la serie como tal, pues es un proyecto editorial de amplia envergadura, cuyo antecedente fue la serie editorial conmemorativa del V aniversario del ORP titulada: "La religiosidad popular desde sí misma" y compuesta por cuatro libros publicada también por editorial UIC en el año 2022.

En la primera década de vida de este Observatorio nos unimos al entorno festivo de la Universidad Intercontinental que se encamina a la celebración solemne de su cincuentenario.

Desde el ORP, queremos dejar memoria escrita de los logros obtenidos como instancia de reflexión, investigación y divulgación, es por ello que en esta serie, dejamos constancia de los temas principales sobre la Religiosidad Popular que han ocupado nuestra atención como colectivo interdisciplinar; pero también —y más importante aún— guardamos memoria de la interacción humana establecida entre los colegas participantes, en su mayoría, miembros activos del ORP, ya sea como coordinadores de volumen, autores o coautores. Esa base de convivencia amable, propositiva, integradora y de sincero intercambio y complemento constituye el espíritu que ha mantenido vivo, activo, vigoroso y muy fértil nuestro observatorio, que celebra dignamente sus primeros diez años de vida. Al mismo tiempo, el espectro de convivencia interpersonal entre los investigadores involucrados es reflejo de los alcances interinstitucionales establecidos entre

el ORP- UIC con numerosas universidades e institutos de investigación, tanto privados como públicos, a lo largo y ancho de México.

Dichos alcances coadyuvan a la meta propuesta institucionalmente: lograr que nuestra casa de estudios ocupe el lugar que le corresponde en el concierto de las instituciones de educación superior en nuestro país. Además de estas referencias nacionales, también hemos logrado especial vinculación en otros países latinoamericanos, de forma específica en Guatemala, Argentina, Perú, Colombia y Ecuador, éstos tres últimos de forma especial en estos primeros seis libros ya mencionados de esta saga editorial.

El ORP se ha erigido como un foro abierto para la discusión plural e interdisciplinar de diálogo intercultural e interreligioso. El inmenso abanico de formas múltiples implícito en los cultos populares posibilita infinidad de ángulos y enfoques para nutrir este diálogo en muy variadas interpretaciones, así, estos libros constituyen valiosos testimonios de la diversidad religiosa en México, tratados desde enfoques teóricos que coadyuvan a una comprensión intercultural de nuestro país, en abierto diálogo con agentes de pastoral que buscan vías de comunicación con las comunidades donde desarrollan su trabajo eclesial. Cada participante de este colectivo ofrece un sugerente ángulo de interpretación en derredor de los abigarrados procesos socioculturales implícitos en las manifestaciones religiosas populares.

Con esta serie editorial el ORP resalta la compleja constitución social de los fenómenos religiosos populares y las numerosas posibilidades de análisis de los mismos desde un horizonte abierto y plural. Conscientes de la dignidad inherente al ámbito de lo sagrado, aun cifrado desde otras coordenadas culturales, el ORP –con esta colección editorial- busca mantener esta calidad de apertura frente a la tremenda diversidad, siempre dinámica, de formas concretas de relación con la Trascendencia y el Misterio.

Además, todos estos títulos en conjunto bajo esta serie, contribuyen a la socialización del conocimiento generado en el ámbito académico por el ORP y se proyectan fuera de la Academia en la interacción con los diversos protagonistas de la religiosidad popular: el pueblo, los "cargue-

ros" (organizadores con cargos populares) y los pastores. Así, celebramos esta década dejando testimonio escrito de la vocación del ORP en tanto instancia de encuentro, diálogo e interacción entre los distintos actores sociales que confluyen en las manifestaciones religiosas populares en México, en particular, y Latinoamérica, en general. De esta manera pretendemos formalizar la interlocución de las Ciencias Sociales con la teología y la pastoral por un lado y por el otro con los actores de la religiosidad popular, favoreciendo la participación interactiva en este sentido, tanto de especialistas académicos en diferentes áreas del saber como de estudiantes o público en general que atestiguan en su ámbito existencial, trabajo pastoral o de campo, expresiones de devoción popular.

Reseña: *Religiosidad popular indígena en México y Perú. Estudios comparativos*

Minerva López Millán

En el libro *Religiosidad popular indígena en México y Perú. Estudios comparativos*[1], la Dra. Alicia María Juárez Becerril, quien coordina la contribución de cinco autores, nos invita a reflexionar, disfrutar, a marcar analogías y a dialogar con distintos lectores, no sólo con especialistas en disciplinas antropológicas. La coordinadora de la obra nos recuerda que una de las pioneras en esta línea de estudios fue Johanna Broda, quien en 2009 publicó una comparativa de tres regiones de la América indígena: Mesoamérica, los pueblos indios del suroeste de los Estados Unidos; y en Sudamérica, el área andina, las cuales derivan de unas raíces históricas comunes, y de un posible contacto entre ellas en el trascurso de la historia precolombina.

La religiosidad popular es una categoría conceptual —nos indica Alicia María Juárez— la cual explora los procesos que tuvieron un desenlace durante la Colonia y toma formas hasta nuestros días; al mismo tiempo se toma en cuenta las manifestaciones de las cosmovisiones indígenas y su fundamento en la observación de la naturaleza.

En el marco actual de una preocupación generalizada por el proceso de desecación de los ríos, concretamente el caso de la laguna de Texcalyacac entre 1942 y 1970 con el proyecto Cutzamala, Elva Vianney Maya González abre la obra con el estudio "Las fiestas del agua. La champería en Tupicocha, Perú y las peticiones a Anchane en Texcalyacac Estado de México". La autora inicia con una descripción sobre *Anchane,* dueña del agua, para conducirnos a un ritual propiciatorio dedicado a la laguna, mediante la danza en San Mateo Texcalyacac.

[1] Juárez Becerril, Alicia María (coord.). *Religiosidad Popular indígena en México y Perú.* Estudios comparativos. México, UIC, 2024.

Para el comparativo con Perú, la autora dirige la atención hacia las cuencas de los ríos Lurín y Rímac, ubicadas en el Distrito de San Andrés de Tupicocha, en la sierra de Huarochirí, Departamento de Lima. La sabiduría Inca sobre el uso del agua de dichos ríos se lee en la cita de Dimas Apaza (2006), cuya extensa red de acequias fue construida en el siglo XIV, y cuyo trabajo de limpieza se realiza mediante una vigorosa reciprocidad sostenida por la organización familiar llamada *Ayllu*. Las *champerías* consisten en eliminar la maleza y el lodo que obstaculizan el paso del agua por las *amunas*. De ahí que la aseveración de Vianney Maya es oportuna: La gestión del agua es considerada una atribución que emana de la comunidad campesina como máxima autoridad.

En un intento por propiciar una conversación con otros autores sobre el tema de la justicia hídrica en referencia a la *champería* andina, Rutgerd Boelens (2009: 38)[2] menciona funciones muy específicas sobre el vocablo "minka" en la gestión del agua: Los nombres en español, quechua y aymara difieren según el sistema y en varios de ellos se designan diversos cargos como, por ejemplo, los siguientes: *yaku alcalde* (alcalde o juez de aguas), relojero (el que cuida los tiempos), vocal (voceador o comunicador), *jareador, unu kamayoq,* rondador, aguatero o aguador (el que distribuye el agua), vigilante o tiyaq (guardián de los canales y el agua).

En el segundo capítulo titulado: "Los especialistas rituales. Comparativo entre los tiemperos en México y de los altomisayos en el Perú", Alicia María Juárez Becerril se plantea como objetivo resaltar en un estudio preliminar, algunas similitudes y diferencias entre ambos especialistas con base en una incipiente búsqueda bibliográfica acerca de los Andes, y mediante investigación etnohistórica, así como con etnografía de su autoría para el caso de los tiemperos. La autora reconoce que el papel de los especialistas rituales ha sido complejo desde tiempos prehispánicos, y que el tema es producto no sólo de diferentes definiciones conceptuales, sino incluso de discusiones teóricas antropológicas. No obstante, en ambos ca-

[2] Boelens, Rutgerd (2009). Aguas diversas. Derechos de agua y pluralidad legal en las comunidades andinas. En *Anuario de Estudios Americanos,* núm. 66, 2, julio-diciembre, Sevilla (España), pp.23-55.

sos, el llamado a su desempeño viene de arriba y mantienen una relación estrecha en constante reciprocidad con el entorno.

Alicia María Juárez menciona que el golpe del rayo parece ser una de las vías para legitimar la función, tanto de los tiemperos como de los altomisayos. De manera dialógica, la cita de Vicente Torres (2020: 146), nombra a estos últimos como *paqo* o *altomisa*, quienes adquieren dicha capacidad al sobrevivir a la caída de un rayo, lo que es precedido de una ceremonia y de las ofrendas necesarias para concretar el acto. En otras ocasiones, las personas acuden a bañarse a las lagunas ubicadas al pie de los nevados para formalizar su acuerdo; todo depende de lo que les pidan las entidades no humanas[3]

María del Carmen Macuil García nos lleva a otros aspectos a considerar, en el tercer trabajo, titulado: "Personajes y sucesos en la literatura de tradición oral de México y Perú: un encuentro con los cerros desde la religiosidad popular y la identidad indígena". Por vía de siete relatos y un último conjunto, la autora nos alerta sobre un suceso hito que describe una determinada trascendencia porque marca un antes y un después en torno a cada una de las narrativas, enfocándose principalmente en dos nociones: el *encanto* y la *riqueza*.

Inicia con la leyenda titulada "El cerro encantado", cuya recopilación fue realizada por José María Arguedas y Francisco Izquierdo Ríos, por voces de niños de las regiones peruanas, en la costa, sierra y selva. El segundo, categorizado como cuento, proviene de la región de la Chinantla, Oaxaca en México, centrado en la dueña del cerro, nombrada "encanto". En el tercer relato, la voz de la "mujer del cerro" es temida por los cuicatecos al norte del estado de Oaxaca, México. La narrativa recopilada en Huanta, en la región serrana de Perú, ocupa el cuarto lugar; enfocada en un cerro, en el que habita un dueño en interacción con dos hermanos, una cueva y otras entidades. En el cerro del Jumil, Temixco, Estado de Morelos, México, se ubica el quinto relato, con varios jóvenes frente a un

[3] Torres Lezama, Vicente (2020). Uywanakuy. Ritual y crianza mutua entre humanos y no humanos en el sur andino de Perú, Iberoforum. Revista de Ciencias Sociales, año XV, núm. 29, enero-junio, pp.135-179.

hombre mayor a caballo. "El cerro de la vieja y el viejo" es el sexto relato, proveniente de la costa, Lambayeque. En él, Carmen Macuil nos muestra el suceso que lleva a este par de personas de vuelta a su naturaleza lítica. "El cerro de la campana" es el séptimo relato, su desenlace se extiende entre la iglesia de Huanacho y la catedral de Trujillo, por supuesto, con los pueblos de ambas localidades y la aparición de una virgen. Por último, entre los cuicatecos de México se hallan varias versiones que muestran una cierta analogía con la narrativa del cerro de la campana.

El análisis de la autora incentiva al lector a comparar con otros referentes en distintas geografías. Por ejemplo, por distintas comunidades que rodean a la Sierra de San Miguelito en el suroeste potosino, México, resuena una serie de narrativas conocidas como *Juego de Barras*, cuya trama comprende una diversidad de entidades, tales como: aves, árboles, plantas, abrigos rocosos y cuevas. Por otro lado, figuran actores sociohistóricos como los chichimecas, los hacendados, y otros específicos de cada comunidad; pero son los pastores y las personas locales a quienes en su andar se les muestra un hallazgo en monedas de oro que el entorno ofrece en un tiempo y espacio determinados. Este tipo de riqueza es para quien se le presenta, no para quien la busca. Con base en las voces de los interlocutores, una de las versiones conjunta a siete ex haciendas de Villa de Reyes: Gogorrón, Ventilla, Bledos, Calderón, Jesús María, Pardo y Boca de Santiago.[4]

El capítulo cuatro es un estudio de la región andina en el que Felicitas Estela Vega Deloya conversa en algunos temas con las autoras que le preceden en esta obra, por ejemplo, el intercambio dancístico, los *apus* y la unidad socio territorial llamada *ayllu*. Su trabajo se titula: *Los Okukus y el agua ritual*, cuyo corpus se expone en dos apartados: los *Ukukus* de las montañas nevadas del Ausangate, que integran la cordillera Vilcanota, territorio sagrado de los *Apus*. En su investigación etnohistórica, la autora refiere el proceso de evangelización durante el siglo XVII en el Cuzco y en

[4] López Millán, Minerva (2018-2024). Proyecto: "Diversidad cultural en la construcción social del territorio en San Luis Potosí. Diarios de campo, El Saucillo, Emiliano Zapata (Villa de Reyes), La Presa (Villa de Guadalupe).". Documento inédito.

la Puna, cuando adquiere relevancia el Cristo blanco, el señor *Qoyllurt'i*, incorporado en la peregrinación quechua en las cordilleras para hacer "pago".

Por otro lado, los *Ukukus* y el agua ritual, quienes se congregan en la explanada de la iglesia de Santo Domingo, ubicado en la calle de Santa Clara, camino a Almudena, antiguo *Ayllu* Inca, para iniciar la peregrinación al señor de *Qoyllurt'i*. El agua ritual se entrega a los *carguyoc's* de San Sebastián, antiguo Ayllu inca, vinculado con otros *Ayllus* a través de relaciones de parentesco, y que así también, los *Apus* del Nevado del *Ausangate* se encuentran emparentados "como actores o actantes sociales" (Torres Lezama, 2020: 152).

Walter Pariona Cabrera cierra la obra con una investigación cuyo formato de preguntas se encaminó a conocer el proceso del Covid-19 en Ayacucho-Perú. Entre los aspectos de religiosidad popular, el legado de los antepasados mantiene una relevancia en la práctica médica por medio de tratamientos específicos, tales como el uso de la sangre y carne del *cuy* para diagnosticar y extraer males del cuerpo humano.

Las comparativas y temas de este libro convocan al lector a encontrar diferencias, matices y analogías, especialmente entre las comunidades y pueblos cuya auto definición no es indígena y que, sin embargo, por el solo hecho de trabajar la milpa, la tierra, o ser campesinas, como lo indica Alicia María Juárez, comparten más de una de las dinámicas descritas en este volumen.

Reseña: *Religiosidad Popular Urbana*

Elizabeth Judd

Iniciemos bajo la premisa de que el futuro de la religión, del cristianismo en particular, dependerá de su capacidad para dar respuestas a los tiempos cambiantes y mantenerse fiel a su misión de servir al pueblo en tiempos de crisis. Deberá aportar sentido y esperanza frente a una aventura incierta.

Esta obra[1], que trata el fascinante, si bien complejo y controvertido tema de la religiosidad popular urbana y es el resultado del diálogo y aprendizaje multidisciplinario e interinstitucional que se sumerge en lo sagrado desde el pueblo creyente, en un entorno urbano secularizado y capitalista. Surge del proyecto del 2015 "Dimensiones pastorales de la religiosidad popular en la ciudad contemporánea", mismo que se sometió a dictamen por el Consejo Mexicano del Intercambio Cultural Alemán Latinoamericano (ICALA) aprobándose en su versión ajustada en 2016. El libro es uno de los resultados del proyecto. Es también una respuesta concreta a la misión institucional de la Maestría en Pastoral Urbana de la Universidad Católica Lumen Gentium y del Observatorio Intercontinental "Alonso Manuel Escalante" sobre Religiosidad Popular, de la Universidad Intercontinental, en la Ciudad de México.

La obra la coordinaron Alejandro Gabriel Emiliano Flores y Jesús Antonio Serrano Sánchez (q.e.p.d) quien se comprometió a lo largo de su vida a la búsqueda de formas donde el análisis de la realidad y el marco teórico-metodológico elaborado a partir de ella permitiera superar los prejuicios existentes y replantear una labor pastoral salvífica. Y es que las formas en las que el pueblo expresa sus creencias han sido vistas generalmente con sospecha y prejuicios por parte de sus pastores; como expresiones incompletas de la fe. Su compromiso con la vida queda en

[1] Serrano Sánchez, Jesús Antonio y Emiliano Flores, Alejandro Gabriel (coords.), *Religiosidad Popular Urbana,* Universidad Intercontinental, México, 2024. 278pp.

esta obra póstuma y es una invitación esperanzada para que los lectores comprendamos que el pueblo creyente mantiene en los ambientes urbanos una búsqueda de sentido y esperanza a su vida cotidiana. Esta búsqueda se da desde lo que él define como una triple coordenada. Primero, como dadora de identidad, como factor de poder y contrapoder y, finalmente como configuradora de cultura. Con una mejor comprensión de estas coordenadas se pueden favorecer modelos de evangelización que verdaderamente comprendan y acojan a los fieles cuyas prácticas religiosas no se ajustan ya a las autorizaciones de una Iglesia institucional sino que tienen su propia vitalidad y sentido.

Las investigaciones contenidas en esta obra son pertinentes para nuestros tiempos pues destacan la importancia de comprender la religiosidad popular no como una periferia pasiva, sino como una expresión activa y dinámica que interactúa continuamente con la religión institucional. Este texto destaca la necesidad de un análisis interdisciplinario y contextualizado que favorezca el análisis y la vaoración adecuada de estas manifestaciones religiosas en nuestros entornos urbanos contemporáneos. Sin duda, se convertirá en un referente imprescindible, tanto para los estudiosos de las ciencias sociales como de llas sagradas.

La obra consta de tres partes. La primera es la construcción epistemológica de la religiosidad popular urbana desarrollada por el coordinador. En ella se profundiza en la existencia de una religión oficial – institucional – y una popular, misma que se apropia de y reinterpreta con vitalidad algunos elementos de la tradición hegemónica haciéndolos funcionales a las condiciones de marginalidad y desamparo que enfrentan. Ambas se mantienen en indisolubre relación, pues el pueblo reconoce la administración legítima de lo sagrado, así como las creencias fundamentales que enseña la iglesia institucional; sin embargo desconfía de ella y se distancia en sus prácticas específicas y en las creencias que les dan sentido e identidad en sus propios tiempos y espacios. Si bien la manifestación de lo reigioso en ambientes populares surge de los ámbitos rurales, ahora en las urbes logra articularese y organizarse, resistiendo y en contínua tensión, se mantiene a la búsqueda de una espiritualidad y prácticas más

seculares. En este contexto nos afirma que … "la religiosidad popular y la práctica del pueblo creyente no son meras periferias pasivas, ni tampoco son factores de poder determinante, sino oscilaciones entra ambas realidades." (p. 44) Frente a las inseguridades y miedos del mundo actual, la religiosidad del pueblo creyente da nuevo sentido a las seguridades que se buscan en el campo religioso a través de prácticas tales como las fiestas patronales, las peregrinaciones, los rituales de paso y las celebraciones a sus muertos.

Posteriormente, en la segunda parte del texto, se plantea un análisis conceptual fundamental de este término tan problemático, formulando diversas precisiones, así como algunas de las características y formas en que vive el sujeto urbano moderno. Incluye dos aportes; el "Análisis interdisciplinar de la religiosidad popular en contextos urbanos: alcances, límites e implicaciones en la realidad social" de Ramiro Gómez Arzápalo y "Hacia una religiosidad popular urbana" de Alejandro Emiliano Flores.

En el primero, el autor hace un análisis de los fenómenos populares desde la interculturalidad. Plantea cómo, desde los años setenta y a partir de la Conferencia de Puebla[2], que reconoce por primera vez la 'opción preferencial por los pobres' (p. 733) se puede "apreciar un franco y creciente optimismo por la religiosidad popular, piedad popular, catolicismo popular, o de la forma como se le llame, seguida siempre la referencia a ella por una advertencia: purifíquese, enderécese, oriéntese, encáucese. Pareciera ser una doble tendencia, a la valoración teórica de las prácticas religiosas populares, pero bajo sospecha práctica en el momento de confrontarlas en la vida real." (p. 57) Analiza, desde las ciencias sociales, el interés por comprender y profundizar en estas expresiones de identidad y pertenencia y de traducirlas a una práctica pastoral más valorada y de apertura. Elabora lo que él llama un 'esbozo de definición', resaltando la importancia de considerar que el punto de partida sea lo particular, el hecho de que, frente a la búsqueda de trascendencia, el pueblo creyente

[2] III Conferencia del Episcopado Latinoamericano, Puebla, 1979. Las cinco conferencias generales están reunidas en: *Las Cinco Conferencias Generales* del Episcopado Latinoamericano, Bogotá. Editorial del CELAM-Editorial San Pablo, 2014.

en las urbes busca en lo material, en el aquí y ahora, su sentido e incluso encuentra milagros en su vida cotidiana, cada vez más individuales e incluso cargados de una fuerte apatía social. La lectura de este texto permite comprender mejor lo que significa la religiosidad popular en las urbes postmodernas.

Esta comprensión se amplía en el segundo texto donde el autor, Pastoralista Urbano, profundiza en el sujeto social al que presenta empoderado, autoreferencial, autogestivo y la búsqueda de una buena vida, siendo éstos algunos de los imaginarios de los que se apropia para encontrar su sentido en las urbes posmodernas. Plantea además, que "La Pastoral Urbana pretende centrar sus intereses no solo en el individuo, el grupo y sus relaciones informales sino, sobre todo, en el contenido cognitivo y las relaciones que estructuran las diversas visiones del mundo, incluidas las formas en que, tales contenidos, se construyen y reconstruyen para propiciar comportamientos específicos en la vida cotidiana." (p. 120)

La tercera parte del libro nos ofrece aplicaciones específicas a través de estudios de caso que analizan la práctica religiosa como elementos de resistencia, cohesión de las comunidades y rescate de las identidades en las comunidades de Iztapalapa y Xochimilco en la CDMX, en Aquismón, SLP y en el análisis de cómo la religiosidad se aproxima al deporte. Esta sección incluye los siguientes artículos: "Religiosidad, territorio e identidad. Comunidades cristianas de base y reivindicaciones sociales en el Cerro del Judío, Ciudad de México" de María Elena Padrón; "El Niñopa en la urbe" de Gilda Plazas; "Religiosidad popular y deporte" de Adrián Gómez Farías y la "Religiosidad popular y música. Las cuentas rituales en la música y danza de arpa en la fiesta de la Santa Cruz, entre los teenek de Aquismón, San Luis Potosí" De César Hernández Azuara. Los autores aplican el marco teórico metodológico a formas particulares de expresión de la Regliosidad popular. Primero, en el Cerro del Judío, los creyentes encuentran la sacralidad en sus luchas por la tierra y la recuperación de los recursos naturales generando una fuerza sociocultural contrahegemónica. Posteriormente con el Niñopa en Xochimilco, los habitantes urbanos construyen y dan valor a sus espacios a través de decisiones basadas en

su comprensión de los espacios religiosos y en las imágenes que les dan un sentido no únicamente religioso sino social y político. Poco estudiado para el caso de México es el estudiado por Adrián Gómez quien analiza cómo el deporte permite generar determinadas experiencias de sentido donde las prácticas deportivas favorecen espacios de ritualización y de lo sagrado, vinculándolas con las prácticas religiosas populares.

El único caso que se da fuera de la zona metropolitana de la CDMX y en un espacio no urbano es el trabajo etnográfico que analiza el uso de las ofrendas musicales en los rituales agrarios celebrados en las cuevas, depósitos de agua y manantiales en relación con el ciclo del maíz como parte central de la cosmovisión teenek. Este artículo es valioso no sólo como anexo a esta obra sino también porque permite ver cómo en la Huasteca Potosina se mantienen expresiones religiosas tan cargadas de sentido en la que los espacios sagrados se vinculan con las comunidades a través de la danza y la música.

Al final de esta tercera parte, desarrollada también por el Dr. Serrano, hay un análisis sumamente interesante, "El Índice de Catolicidad ICAT como métrica del continuo ortodoxia-heterodoxia" con los datos de la Encuesta Culturas Religiosas en la Ciudad de México así como un análisis de las Encuestas Nacionales de Juventud donde se obtienen datos relevantes sobre cómo son actualmente las creencias en la CDMX y se generan algunas pistas esperanzadoras para los actuales procesos pastorales. Este último apartado tiene especial significado pues analiza el debatido concepto del 'ser católico'. Plantea como hipótesis "que el laicado católico tiene su propio concepto de lo que significa ser católico y que se niega a aceptar los dictados de la jerarquía que le pide que "se comprometa" y se convierta en "discípulo misionero". En otras palabras, el laico católico en la Ciudad de México tiene su propio concepto (conocimiento) y su elección (voluntad) de lo que es y lo que quiere ser." (p.259). De alguna forma, este breve artículo sintetiza todo el contenido anterior al observar las dimensiones de la religiosidad popular en la adhesión a la religión institucional, las creencias y las prácticas. Se afirma que cada sociedad tiene su propia

religiosidad popular, sumamente dinámica que le da sentido a cada una de las dimensiones, configurándoles una identidad particular.

Este análisis se desarrolla a través del análisis por correspondencia múltiple a partir de una muestra de 2 mil 5 participantes, de los cuales el 79% del total se consideran católicos, calcula el ICAT (Índice de Catolicidad) considerando cinco componentes: devoción, formación, sacramentalización, identidad y participación. Los resultados son sorprendentes y, si bien se presenta una categorización que puede ser analizada desde diversos puntos de vista, son una herramienta tanto para la comprensión de cómo se ven a sí mismos los católicos de la CDMX en el siglo XXI como una valiosa herramienta para los pastoralistas. Las cifras obtenidas no varían significativamente de lo presentado en los censos pero, si bien se obtiene que sólo el 9% se considera comprometido, hay alrededor de un 80% que mantiene prácticas de religiosidad popular. Incluso los que se autodenominan como 'malos católicos', la cuarta parte de los encuestados, no son los más alejados pues mantienen ciertas prácticas derivadas de sus diversas creencias.

El análisis ICAT, junto con el de las Encuestas Nacionales de la Juventud, que lamentablemente no se han realizado en los últimos años, muestran que los jóvenes mexicanos tienen creencias y prácticas que se identifican con quienes sí se identifican con una religión. Pero viven su fe a su manera, cuajada de festejos, mandas y peregrinaciones, y la mayoría se reconoce religioso pero alejado de la Iglesia institucional.

Con los resultados del análisis podemos observar que una parte importante de la población de México (en el caso de las encuestas de jóvenes) como entre la población de la CDMX, tienen creencias arraigadas y prácticas religiosas que divergen en muchos casos de las recomendadas por sus pastores. Su rechazo no es ni a Dios ni a la religión como fuente de identidad y sentido, sino parece que el alejamiento se debe a otras razones que cabría analizar a más profundidad. Para los evangelizadores, es una llamada de atención a revisar las formas de ejercer la acción pastoral, pues sin duda hay ocasiones en las que aplica una frase lapidaria del autor que decía frecuentemente en talleres y cursos: '*No son los alejados sino los*

que alejamos' refiriéndose a la falta de sentido de las prácticas religiosas que no responden al pulso de su vida.

La obra *Religiosidad Popular Urbana* es una invitación a reflexionar profundamente sobre la vitalidad y dinamismo de la religiosidad popular en contextos urbanos. Es un importante esfuerzo por comprender mejor cómo, en nuestras sociedades plurales y postmodernas, inmersas en la sociedad urbana del siglo XXI, se mantiene la búsqueda de valores fundamentales que garanticen parámetros de identidad, cohesión y convivencia. A través de éstos, la religión les otorga ciertas seguridades, pero especialmente lo que desean es no perder la esperanza y encontrar consuelo frente a las diarias adversidades. La religiosidad popular se ha convertido en un canal de comunicación entre lo divino y la vida cotidiana, proporcionando a los sujetos de las bases identidad, poder, y configuración cultural a través de prácticas cada vez más secularizadas. Se caracteriza por una relación co-dependiente y de resistencia con la religión institucional, principalmente en contextos urbanos donde articula la organización y defensa de derechos y se adapta a los diversos contextos con gran pragmatismo. Vincula la espiritualidad cada vez más fragmentada e individual con los grupos particulares que habitan las ciudades. Estos elementos del análisis, como tanto otros, son analizados para la realidad mexicana, sin embargo, seguramente pueden extrapolarse a muchas otras realidades latinoamericanas.

Estamos frente a una invitación a profundizar en la conciencia de que el futuro del catolicismo en México y América Latina, con sus procesos dinámicos urbanos y postmodernos, dependerá de su capacidad para responder a los tiempos cambiantes, mantenerse fiel a su misión histórica y dar sentido a una vida que cada vez más demanda lo sagrado y lo espiritual. Esta obra colectiva permite nuevas formas de reconocer, analizar y comprender mejor la religiosidad popular como una manifestación de lo que da sentido al pueblo creyente en las ciudades e incluso en las comunidades que si bien no tienen una población de grandes urbes sí comparten los ideas de una vida que parece sólo darse en la ciudad. Aquí el pueblo se apropia de la religiosidad en su vida diaria y le da un sentido; encuentra

elementos de sacralidad, incluso reconoce milagros en su cotidianeidad. Este pueblo mayoritario no ha dejado de buscar a Dios a pesar de que se encuentra inmerso en un mundo secularizado y material. Viviendo en él, busca una identidad propia que si bien está siempre en tensión, no sólo con la religión institucional, desarrolla de manera dinámica sus propias prácticas individuales y comunitarias.

Este libro es esencial para académicos, teólogos y agentes de pastoral a la búsqueda sincera de comprender y valorar estas manifestaciones religiosas desde una perspectiva inclusiva y comprensiva. Es una invitación a hacer vida las palabras de Aparecida: "No podemos devaluar la espiritualidad popular, o considerarla un modo secundario de la vida cristiana, porque sería olvidar el primado de la acción del Espíritu y la iniciativa gratuita del amor de Dios." (Aparecida, 263). *Religiosidad Popular Urbana* es, sin duda, una obra indispensable para aquellos que desean profundizar en el conocimiento y la praxis de una fe viva y dinámica que se nutre de las raíces culturales y espirituales del pueblo. Su lectura es una oportunidad para renovar el compromiso pastoral y fortalecer el sentido de comunidad y pertenencia en la Iglesia. Trabajarlo en comunidad – tal como fue concebido, discutido y elaborado - abre un espacio privilegiado para la creación de modelos pastorales y sinodales acordes con una espiritualidad de vida, que se expresa en una manera de mirar, sentir y relacionarse más digna y acorde a los desafíos y esperanzas del pueblo de Dios.

Reseña: *Mis hermanas las ánimas. Teología de los ritos fúnebres en la Sierra Sur del Estado de Oaxaca*, de Karla Esmeralda Tello Ortega. Jesús se estremeció y conmovió. Inculturación del evangelio desde el rezo de difuntos

Alejandro Gabriel Emiliano Flores[1]

Este texto lo escribo el domingo de la ascensión del Señor. El domingo en que conmemoramos que Jesús, el crucificado-resucitado, asciende al Padre (Mc 16, 19). Esta ascensión cambia la vida de los apóstoles. Ellos son, desde ese momento, los responsables de continuar la evangelización, la labor de Jesús: ir por todo el mundo y proclamar la Buena Nueva a toda la creación (Mc 16, 15).

I

Ciertamente, la labor encomendada a los apóstoles y a los discípulos de Jesús no solo se realizó sino se sigue realizando día tras día, a través de toda la iglesia cuyo "ser se despliega históricamente en su actuar" (López Amozorrutia 2016). Es ese despliegue histórico el que ha permitido la inculturación del evangelio en muchas civilizaciones del mundo, pues la Buena Nueva de la salvación inició su difusión desde una cultura determinada y, poco a poco, fue encarnándose en otras culturas –sin que, por ello, estuviese carente de desencuentros–porque, el Verbo de Dios al hacerse carne (Jn 1,14) también se hizo cultura (López Amozorritua 2008, 194), y de esas maneras asumió la cultura en su encarnación haciéndola espacio de la salvación porque, de otra manera –tal como indica el principio cuya

[1] Universidad Católica Lumen Gentium.

formulación se le atribuye a San Ireneo de Lyon– "lo que no es asumido no es redimido" (San Ireneo de Lyon 2015).

Como es evidente, por la existencia de las diferentes conferencias episcopales continentales, la iglesia ha desarrollado diferentes modos en que se muestra al mundo desde su contacto con los diferentes pueblos sin que por ello deje de lado su ser en Cristo, cabeza de la Iglesia (Ef 4, 15; 5,23; Col 1,18) y la razón es justo la inculturación del evangelio, porque "en la heterogeneidad de culturas que conforman la Iglesia es en donde se debe de dar el encuentro con Cristo hoy." (EG 236); de esa manera resulta que cada cultura, o cada grupo humano desde su cultura, identifica las *semina verbi* (Miramontes Seijas 2019)presentes ya en su entorno cultural y se apropia del mensaje de la salvación para iluminar con ello su propio modo de vida, creando así un nuevo rostro para la Iglesia (AG 15).

Ahora, la Iglesia no es un ente amorfo donde confluyen individuos en el anonimato de la masa para ser manipulados de acuerdo a los intereses de los poderes fácticos ni corporación trasnacional que busca globalizar ciertos modos de vida desde la despersonalización burocrática de su personal con el fin de fomentar el consumo de bienes y servicios. ¡No! la iglesia es el santo pueblo fiel de Dios (LG 9-17; EG 111-134)

La evangelización es tarea de la Iglesia. Pero este sujeto de la evangelización es más que una institución orgánica y jerárquica, porque es ante todo un pueblo que peregrina hacia Dios. Es ciertamente un misterio que hunde sus raíces en la Trinidad, pero tiene su concreción histórica en un pueblo peregrino y evangelizador, lo cual siempre trasciende toda necesaria expresión institucional. (EG 111)

En cada nación, los habitantes desarrollan la dimensión social de sus vidas configurándose como ciudadanos responsables en el seno de un pueblo, no como masa arrastrada por las fuerzas dominantes. Recordemos que "el ser ciudadano fiel es una virtud y la participación en la vida política es una obligación moral". Pero convertirse en pueblo es todavía más, y requiere un proceso constante en el cual cada nueva generación se ve involucrada. Es un trabajo lento y arduo que exige querer integrarse

y aprender a hacerlo hasta desarrollar una cultura del encuentro en una pluriforme armonía. (EG 220)

Tampoco se debe considerar al fiel cristiano uno entre muchos que puede ser sustituido, porque el cristiano no es mera parte de un grupo que aspira a un sentido último diferente al que el mismo Evangelio invita, en palabras del Cardenal José Saraiva M., c.m.f., Prefecto de la Congregación para las causas de los santos, lo expresa san Agustín con su fuerza acostumbrada:

> Alegrémonos, por tanto, y demos gracias a Dios: no sólo hemos llegado a ser cristianos, sino que hemos llegado a ser Cristo mismo. ¿Lo comprendéis, hermanos? ¿Sois conscientes de la gracia que Dios ha derramado sobre vosotros? Asombraos y alegraos: ¡hemos llegado a ser Cristo! Si Cristo es la cabeza y nosotros los miembros, el hombre total es él y nosotros"(Saraiva M. 2002)

De esa manera, cada fiel, tanto de manera individual como grupal, es un actor social en movimiento con la capacidad de intervenir en la realidad para transformarla desde el testimonio de la vida en Cristo, ya sea de manera directa, juiciosa y planeada, ya sea de manera indirecta, madura y espontánea. El fiel cristiano, integrante del santo pueblo fiel de Dios desde su configuración con Cristo, incultura el Evangelio al apropiarse de su contenido salvífico –desdelos elementos culturales de que dispone por el mero hecho de pertenecer a un grupo, una sociedad y/o a una cultura determinada– y lo proyecta como propuesta de sentido a sus vecinos, colonos, conciudadanos y/o connacionales.

Las propuestas de sentido proyectadas desde la apropiación del fiel cristiano se encuentran en un *continuum* que va desde la ortodoxia y ortopraxis hasta la heterodoxia y heteropraxiseclesial cristiana (Serrano Sánchez y Emiliano Flores 2018). Dichas propuestas de sentido pueden o no entrar en conflicto con el resto de la comunidad eclesial, pero son asumidas por los diferentes miembros y sectores de la sociedad debido a la cercanía relativa que experimentan con su cultura de origen. El polo de ortodoxia y ortopraxis no recibe un apelativo diferente porque no diverge

con la normatividad institucional; sin embargo, en el caso de la heterodoxia y heteropráxis, se le aplica dos calificativos según se distancie de esa normatividad institucional: religiosidad popular –a lo más extremo– y piedad popular –a lo menos extremo– (Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos 2002, 61-62).

El término "piedad popular", designa aquí las diversas manifestaciones cultuales, de carácter privado o comunitario, que en el ámbito de la fe cristiana se expresan principalmente, no con los modos de la sagrada Liturgia, sino con las formas peculiares derivadas del genio de un pueblo o de una etnia y de su cultura. […] (n. 9)

La realidad indicada con la palabra "religiosidad popular", se refiere a una experiencia universal: en el corazón de toda persona, como en la cultura de todo pueblo y en sus manifestaciones colectivas, está siempre presente una dimensión religiosa. Todo pueblo, de hecho, tiende a expresar su visión total de la trascendencia y su concepción de la naturaleza, de la sociedad y de la historia, a través de mediaciones cultuales, en una síntesis característica, de gran significado humano y espiritual.

La religiosidad popular no tiene relación, necesariamente, con la revelación cristiana. Pero en muchas regiones, expresándose en una sociedad impregnada de diversas formas de elementos cristianos, da lugar a una especie de "catolicismo popular", en el cual coexisten, más o menos armónicamente, elementos provenientes del sentido religioso de la vida, de la cultura propia de un pueblo, de la revelación cristiana. (n. 10)

Aunque analíticamente se puede diferenciar la piedad popular de la religiosidad popular, en la vida diaria no siempre resulta tan fácil por la sencilla razón en que cada fiel cristiano, como se mencionó arriba, se apropia de los contenidos de la revelación en Jesucristo transmitido por la Iglesia Universal y particular para expresar, en términos académicos, su sentido de trascendencia. Esa relación del fiel con Dios, en términos llanos, se orienta con la normativa institucional, pero sigue su propio desarrollo y creatividad sin que por ello sienta que trasgrede lo sagrado y santo de la religión, más al contrario, le da certeza de la presencia constante de

Dios en la vida del fiel desde manifestaciones especiales que denomina *milagro* (Gómez Arzapalo Dorantes 2023).

Lo anterior no implica necesariamente un obstáculo para una vida ejemplar y deseable, en cuanto prototipo de santidad, para la vida de las comunidades eclesiales, pues el rezo del rosario no solo se recomienda, sino que diversos santas y santos lo han practicado, eso sin tomar en cuenta la veneración de los fieles hacia María, la santa madre del Señor, hacia los santos y beatos, las peregrinaciones hacia los santuarios y el sufragio por los difuntos(Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos 2002). De otro modo, el culto que se registra en la Basílica de Guadalupe carecería de sentido, no para las autoridades eclesiásticas, sino para los creyentes en el milagro guadalupano y serían superfluos ciertos hechos realizados para la conservación de la tilma guadalupana (Ginés y Filii 2021).

II

El libro de la Dra. Karla Esmeralda Tello Ortega[2], está construido desde los contenidos desarrollados anteriormente y con ello basta para indicar la solidez y seriedad de la obra. El escrito es netamente teológico. Coloca su atención en el análisis antropológico-teológico del sufragio para los difuntos –contenido netamente enmarcado en la diferenciación entre piedad y religiosidad popular– pero desde el ejercicio interdisciplinario, pues no solo utiliza elementos de teología fundamental y teología práctica, sino que integra herramientas etnográficas y análisis lingüísticos.

Ahora, el análisis que presenta la obra profundiza en un elemento concreto de la inculturación realizada durante la "primera evangelización" de la región por la Orden de Predicadores (comúnmente conocida como dominicos) durante el s. XVI d. C.: el rezo de difuntos. Sin embargo, el interés no es meramente intelectual, tienen una finalidad pastoral también concreta: mostrar, al lector, la potencia teológica pastoral de dichos *rezos*

[2] Trejo Ortega, Karla Esmeralda, *Mis hermanas las ánimas. Teología de los ritos fúnebres en la sierra sur* del Estado de Oaxaca, México, Universidad Intercontinental, 2023.

de difuntos para una formación de agentes de pastoral que aprecie los elementos culturales originarios zapoteco-mixtecos desde la inculturación ya realizada en esos rezos que rezan comúnmente a sus difuntos, rezos que dotan de sentido último al propiciar el contacto con Dios.

El libro consta de presenta tres capítulos. En el primero se desarrolla una descripción etnográfica doble: por un lado, se describe a Miahuatlán, región de Oaxaca en México y, por otro lado, se detalla los ritos en torno a los difuntos en dicha región donde se insertan *los rezos de difuntos*. El segundo capítulo presenta el marco teológico con el que se analizarán los rezos de difuntos descritos en el capítulo anterior; para ello contextualiza el sufragio para los difuntos dentro de la religiosidad popular e indica los elementos bíblicos y teológicos para afrontar la muerte. En el tercer capítulo se presenta un análisis doble (estructural y contextual) sobre algunas oraciones y responsos pertenecientes al rezo de difuntos y que los rezanderos llevan a cabo con los dolientes que así lo soliciten.

Usualmente, este tipo de trabajos los realizan investigadores ajenos a las comunidades estudiadas, lo que la ortodoxia científica indica como adecuado porque se mantiene la distancia objetiva necesaria ante el fenómeno de estudio, sin embargo, en este caso en particular, y en contraposición con la pretendida objetividad cientificista, la investigación es realizada por alguien que pertenece a la misma población de estudio. De ninguna manera esta situación va en detrimento de la seriedad de la investigación realizada, pues desde hace mucho tiempo la investigación-acción participativa ha sido utilizada por las ciencias sociales. Además, la investigadora al realizar la descripción y el análisis tiene el cuidado de no caer ni en la subjetividad ni en una pretendida objetividad, sino que busca colocarse en la intersubjetividad, de modo que traducir los contenidos presupuestos tanto del lado de la teología como de la cultura zapoteco-mixteca.

Este libro permite adentrarse en el análisis teológico cultural de una región de México desde una práctica que, a últimas fechas, a tomado relevancia por la manera en que los mexicanos se relacionan con la muerte, no desde la mera desventura de perder a un ser querido sino desde una esperanza en una realidad deseable y alcanzable ya desde este mundo.

Una relación que es fruto de la inculturación del evangelio realizada por el santo pueblo fiel de Dios con la convicción de continuar la labor de Jesús cuando asciende a los cielos. Una relación entre seres humanos que compromete todo su sentido de vida porque en ello se le va la existencia, la cual implica vivir a cierta distancia de la ortodoxia y ortopraxis institucional pero que permite a los interactuantes ser solidarios al mostrar una esperanza sólida, cimentada en la certeza de la fe y con el solo impulso de la *caritas* intratrinitaria. En palabras de la autora: "la piedad popular es una manera legítima de vivir la fe, un modo de sentirse parte de la Iglesia, y una forma de ser misioneros y es tan basta y variada como comunidades cristianas existen".

Referencias

Concilio Vaticano II. Constitución Dogmática Lumen Gentium sobre la Iglesia Santa Sede. 21 de noviembre de 1964. https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_sp.html

Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos. Directorio sobre Liturgia y Piedad Popular. México: Fray Juan de Zumarraga A. R., 2002.

Francisco, Papa. «Exhortación Apostólica Evangelii Gaudium sobre el anuncio del evangelio en el mundo actual.» Exhortaciones Apostólicas. 24 de noviembre de 2013. https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.htm

Ginés, Pablo J, y Cari Filii. Un plan urdido ante notario salvó la imagen de la Virgen de Guadalupe durante la Guerra Cristera. 12 de 12 de 2021. https://www.religionenlibertad.com/cultura/101712234/plan-urdido-notario-salvo-imagen-guadalupe-guerra-cristera.html

Gómez Arzapalo Dorantes, Ramiro Alfonso. El "milagro" en la Religiosidad Popular: sentido existencial y conformación de la desgracia en el trayecto de vida del sujeto religioso. *Puertas Lumen Gentium*, 2023: 85-104.

López Amozorritua, Julián Arturo. *Teología y cultura.Libro Anual del ISEE*, 2008: 187-209.

López Amozorrutia, Julián Arturo. Acción eclesial. *Diccionario de Eclesiología, de Gianfranco Calabrese,* José Ramón Villar Saldaña y Pedro I Fraile Yécora, 1664. Madrid: BAC, 2016.

Miramontes Seijas, Carlos. Las semina verbi como praeambula fidei para la praeparatio evangelii. Una contribución para una apologética integral y evangelizadora. Roma: Aracne editrice, 2019.

San Ireneo de Lyon. Contra los herejes (Exposición y refutación de la falsa gnosis). https://archive.org/details/contra-los-herejes-exposicion-y-refutacion-de-la-falsa-gnosis-san-ireneo-de-lyon

Saraiva M., José. El rostro de Cristo en la Iglesia. Santa Sede. 9 de diciembre de 2002. https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/csaints/documents/rc_con_csaints_doc_20021210_martins-rosto-de-cristo_sp.html

Serrano Sánchez, Jesús Antonio, y Alejandro Gabriel Emiliano Flores. Religiosidad Popular Urbana. Un acercamienton desde la Pastoral Urbana. *Apuntes sobre la Misión. Religiosidad Popular,* 2018: 37-57.

Reseña de: *Hermenéutica analógica de la facticidad humana*[1]

Emanuel Cubias Ibarra[2]

En la actualidad hay un problema filosófico que comienza a asomarse tímidamente y que el académico a duras penas si coquetea con el dilema que nos envuelve. Y es que, si algo tiene el filósofo de la academia, aquel del cubículo y las cátedras es que pocas veces se asoma por la ventana de su espacio para contemplar el exterior o a la filosofía misma. Nos ubicamos en los planteamientos ya establecidos y seguimos agregando líneas pretendiendo que cada vez el discurso filosófico quede más extenso considerando que así podamos llegar a ser más claros. Pero nos olvidamos de la tarea propositiva de la filosofía misma, más allá de su capacidad creativa, innovativa, inventiva o diagnóstica.

¿Cuál es el problema? cada día en la política internacional los ideales de las extremas derechas juegan un papel con mayor énfasis de lo que en décadas pasadas sólo era un eco de lo que el fascismo y el nazismo habían dejado. ¿y por qué supone un problema? esto es por el peligroso discurso ultranacionalista o etnopluralista y antimigratorio que tiene la ideología de la ultraderecha. Su enfoque contiene ideas tan herméticas y en la mayoría de los casos racistas que cada vez comienzan a cerrarse las puertas a personas que buscan asilo político o por lo menos una mejor oportunidad de vida, en palabras filosóficas, una vida digna, como la que idealizaba Immanuel Kant. Pero no seamos tan abstractos, porque en los principios se derraman particularizaciones. Podemos contar casos, Donald Trump y sus ideas anti-migratorias, por otro lado el partido *Front National* de Francia quienes llevan décadas buscando desterrar a los musulmanes

[1] Camacho González, Aldo Alejandro, *Hermenéutica analógica de la facticidad humana. Introducción a la antropología filosófica de Mauricio Beuchot,* Universidad Intercontinental, México, 2024.
[2] Universidad Intercontinental

acusando al grueso de esa civilización y culturas como terroristas; pero el que más sorprende por su relativa vigencia es el partido demócrata de Suecia quienes poco a poco su visión ultraderecha está tomando fuerza dejando mensajes en los medios masivos de comunicación de hostilidad y rechazo al sector medio-oriental por considerarlos creadores de los disturbios y la alza de los índices de violencia en el país dejando a Suecia como uno de los países europeos con más tasa de mortalidad por agravio[3][4].

Y si bien resulta complicado y en pocas líneas no se podría explicar todos los acontecimientos que han llevado a que Suecia perdiera los primeros lugares en el podio de seguridad y bienestar, no sólo de Europa, sino de todo el mundo, podemos resaltar con dichas ejemplificaciones un par de cosas. La primera es que el hombre no ha aprendido de su historia habiendo olvidado lo sucedido en la primera mitad del siglo pasado; y segundo, estas ideas nacionalistas, herméticas, racistas o xenófobas pueden provenir de una idea de Historia Universal y de Razón Universal de absorción de las minorías para una unificación a un sistema político, jurídico y democrático (en algunos casos) en donde todos pertenezcan al mismo sistema de legalidades y normatividad cerrando las puertas a la divergencia, la comunicación y diálogo con el otro en sí mismo sin dejar de omitir sus credos, religiones y propia cultura.

Kant en *Ideas para una Historia Universal en sentido cosmopolita*, Francis Fukuyama en el *Fin de la historia y el último hombre y Hegel en Fenomenología del espíritu* y *Filosofía de la Historia* tienen algo en común y es que el sentido de la historia y la finalidad del hombre desde la ética y la política como teleológica y deontológica se dirige y camina en una sola dirección en el de la universalización que se llega por medio de

[3] La autora de *Made in Sweden: 25 ideas that created the country,* Elisabeth Asbrink concedió una entrevista a la BBC en donde expone, desde su obra y desde la experiencia ciudadana, los cambios políticos que se están orquestando tras el ascenso de la ultraderecha del partido democrático y que afirman, ante el *etnopluralismo, que las naciones deben formarse con base en una sola raza y una cultura homogénea con el fin de preservar su herencia cultural. Paredes, Norberto. El avance de la extrema derecha en Suecia marca el fin del excepcionalismo sueco como una sociedad igualitaria*. https://www.bbc.com/mundo/noticias-internacional-62996390

[4] Para más referencias en relación con la situación del crimen y violencia sistematizada en Suecia, se recomienda: Savage Maddy, *La ola de tiroteos y explosiones que sacude la reputación de Suecia como uno de los países más pacíficos del mundo.* https://www.bbc.com/mundo/articles/ckvp79xj9qdo

la razón práctica deontológica, el del espíritu absoluto o en la democracia liberal que parecían ser los modelos correctos y últimos del hombre para alcanzar lo que siempre ha buscado, la libertad, ¿pero a qué costo? Demasiado a mi parecer y que tiene que ver con la devoración de los pueblos a través de la homogenización y la eliminación de la diversidad en un sistema único, universal.

Esto fue de lo que me percaté al momento de leer *Hermenéutica analógica de la facticidad humana* de Aldo Alejandro Camacho González. La filosofía desde la Ilustración ha buscado el sentido y recorrido del hombre por medio de un fin de unidad que se sustenta por medio de la igualdad en una definición de parejo, liso, idéntico; y no como sostiene la hermenéutica analógica a través de la educación, política y cultura, que sea más bien proporcional.

En esta obra Camacho nos presenta una visión que diverge con esta unidad en sentido universalista de un fin de la historia. Ayudado por Max Scheler, Martin Heidegger, Paul Ricoeur, Bolívar Echeverría y sobre todo de Mauricio Beuchot, Camacho versará el sentido de la práctica humana desde un nivel ético y político por medio de la unidad antropológica a través de la intencionalidad como lo fenomenológicamente dador de valor y unidad al ser de hombre en el que logra hacer converger las facultades racionales y volitivas, las de la mente con las del corazón, rompiendo con el protocolo filosófico de una razón universal que se sustentaría en las máximas kantianas de una moral obligada a principios heterónomos si no hacemos bien en aceptarlas desde la libertad interior para traspasar esa razón dialógica de Habermas y Appel hasta llegar a una razón analógica que emerge desde una *phrónesis* educada en el seno de un descubrimiento de sí a través del mundo del que estamos arrojados, el de la facticidad heideggeriana pues, para posteriormente abrir las puertas a analogía con el otro en el que como símbolos e íconos vemos y reflejamos modelos a seguir no en la meta sino a través de ella en la que el otro se me presenta como aquel otro que rompe con la intencionalidad de mi experiencia y es quien logra una apertura más allá de mi facticidad presentándome lo que soy en

lo que el otro es enseñándome de sí por medio de los símbolos desiguales y distintos de la cultura de cada cual.

Y ante todo ¿qué alcance tiene la obra de Camacho en toda esta situación? El autor de la obra fundamenta la facticidad del hombre por medio de la intencionalidad de la conciencia en la multiplicidad de facultades de conocer y comprensión como pilar de interacción con el mundo manifestándose por medio del símbolo que expresa la realidad cultural del quehacer humano. Ya no sólo se trata del hombre recorriendo un camino, sino del hombre expresando ese camino para dejar un ícono, un modelo. Esto en una primera instancia nos brinda una identidad tanto en lo individual, pero sobre todo en la condición de estar presente en una sociedad que nos sitúa. No obstante, el símbolo de la cultura al ser expresado nos reconoce y más importante hace que nos reconozcan. El reconocimiento como miembro de una vida cultural y frente otras culturas enfrenta desde este aspecto la universalización y monopolización cultural para brindarnos una visión multiculturalista e intercultural. Consiguiendo un intercambio de una razón práctica y aislada de la voluntad o el corazón para darnos una razón analógica que proviene desde una virtud hilemórfica, una virtud que no solo tiene forma o concepción sino también contenido, realidad objetiva que se manifiesta en la política, educación y la cultura y que surge de la prudencia o *phrónesis* que forma al hombre simbólico y cívico bajo un cosmopolitismo de la interacción con otras culturas que se acepten en sí mismos y que al mismo tiempo converjan en un mestizaje barroco de armonía dialéctica en donde los símbolos funcionen para expresarse y nos logremos interpretar como analógicos es decir, que nos reconozcamos en una similitud comprensible y no aprehensible; alcanzando la convivencia en una metáfora de comprensión empática y no sustractiva.

La razón analógica ya no juega el viejo papel de ser la facultad en donde el hombre consigue hacer propio, hacerse dueño de todo lo que le rodea. La razón por mucho tiempo ha sido la herramienta de fuerza más útil del poder en el que por medio de sus estrategias y su universalidad conceptual busca jerarquizar una política, cultura y educación para entrelineas crear una armonía y paz entre los pueblos haciendo que la diversi-

dad se sujete a las condiciones impuestas por ella misma que como Kant considera el fin último del hombre es la creación del derecho universal para la dignidad de todos y el alcance de la libertad[5]. La razón analógica por su parte concibe un republicanismo analógico que por medio de la educación de los ciudadanos con la metáfora como modelo permite que cada cultura y cada miembro de ella no aprehenda al otro haciéndolo suyo y entendiéndolo para después aceptarlo bajo las condiciones de la dignidad universal. La metáfora en la hermenéutica analógica que escribe Camacho y que concilia entre el pensamiento de Beuchot y Ricoeur nos lleva intencionalmente a relacionar, a comprender barrocamente el mundo, la realidad, en una dialéctica en donde la mente y el corazón brindan la posibilidad de reconocer una verdadera divergencia en donde la máxima regla no es la máxima universal ni el espíritu absoluto sino la regla de que la dignidad y la libertad se representan en la analogía metafórica de una multiplicidad de concepciones que conviven entre sí abandonando la idea.

[5] Noam Chomsky en *Justicia infinita. La nueva guerra contra el terror* expone los ataques del Estado estadounidense en favor o justificación de una democracia dominante en el que se sustenta como un país con condiciones libertarias y con presunta tolerancia; no obstante, en múltiples ejemplos que da el autor, el ataque a costa rica, nicaragua, México, Vietnam Irán etc. se acentúa más una imposición justifica que una tolerancia a la diversidad cultural. Chomsky señala: "Ronald Steel, un intelectual liberal serio de izquierda, se pregunta '¿Por qué nos odian?, nos odian porque abogamos por un nuevo orden mundial de capitalismo, individualismo, secularismo y democracia, que debiera ser la norma por todas partes. Por eso nos odian'". El mismo día, *The Wall Street Journal* pasó revista a las opiniones de banqueros, profesionales, abogados internacionales, que dijeron: "miren, los odiamos porque ustedes están bloqueando la democracia, ustedes están impidiendo el desarrollo económico, ustedes están apoyando regímenes brutales, regímenes terroristas y ustedes están cometiendo cosas horribles en la región". Cfr. Conferencia realizada el 18 de octubre de 2001 en el Massachusetss Institute of Technology. https://ccoo.webs.uvigo.es/pdf/chomsky.pdf

IV. CARPETA GRÁFICA

Arrieros somos y en el camino andamos

Alejandro Gabriel Emiliano Flores[1]

Cuántas veces hemos recorrido las calles de la ciudad; seguro han sido infinidad de ocasiones pero, en cuántos de estos momentos la ciudad ha sido más que una cosa puesta delante nuestro, algo que nos sostiene mientras realizamos las actividades diarias, una cosa que usamos para desplazarnos, para divertirnos o para cualquier otra acción cotidiana.

En días pasados, en uno de esos recorridos obligados por una de las avenidas más transitadas al oriente de la Ciudad de México, la ciudad se me transformó en urbe, en significado que dota de sentido a esta vida humana que se desarrolla entre una infinita secuencia de infraestructura increíble y un millar de transeúntes ocupados en sus asuntos. Fue una vista fugaz, intensa y breve… ¡un ciclista en medio del tránsito desquiciado!

La bicicleta era lo de menos porque el conductor no era cualquier ciclista. Varón moreno, delgado, estatura promedio, de mediana edad, con ropa algo sucia de color caqui y con señalamientos viales encima, barba hirsuta, gorra de vendedor de periódicos, pero ¡con una sola pierna! Sí, con una sola pierna hacía avanzar la bicicleta a la velocidad que requería el tránsito vehicular.

Este no es cualquier personaje de la ciudad, al menos no para mí. Es ese ser humano que significa la urbe. Es el ser humano que decide, día a día, vivir en la ciudad no porque esta le pueda proveer de lo mínimo necesario para subsistir desde los programas sociales, sino que decide, cada mañana, colocarse una ropa de trabajo y elije un medio para desplazarse

[1] Maestro en Pastoral Urbana por la Universidad Católica Lumen Gentium (UCLG), Lic. en Psicología Social por la Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa (UAM-I). Coordinador e investigador docente de la Maestría en Pastoral Urbana de la UCLG. Coordinador editorial de la Revista Puertas Lumen Gentium (UCLG). Miembro fundador del Observatorio de la Religiosidad Popular "Alonso Manuel Escalante" y de la "Red Pastoral Urbana Ecuador". Autor de artículos sobre Pastoral Urbana, Representaciones Sociales, Religiosidad Popular, identidad social urbana. Algunos de sus textos han sido publicados en inglés y alemán.

de acuerdo a sus capacidades. No es quien se resigna a las circunstancias que le podrían determinar. Ciertamente me dirán: "tú no sabes si trabaja" y tendrían razón en semejantes palabras. Sin embargo, he visto varias personas que, sin una extremidad, se asumen limitados, constreñidos, resignados a ese tipo de vida a la que arroja la desgracia y sucumbe a la tentación de la pasividad hasta que la muerte le llega para sacarlo de su circunstancia… pero este hombre no se nos muestra así; es más, él seguramente no quiere mostrarse de ninguna manera, pues pretende llegar a su destino sin que importe su trasporte ni su limitación. Esta es la imagen del ser humano que se desarrolla desde la urbe. Es el ser humano constructor de significados para el resto de habitantes de la ciudad desde la ingenuidad de la vida anónima que lleva.

Y esta imagen poderosa del ser humano, empoderado, que se apropia de la ciudad para hacerla tan suya, tan urbana, es la que viene a mí mente, a mi conciencia, a mi cognición cuando pienso y recuerdo al Dr. Jesús Antonio Serrano Sánchez a quien dedico la presente selección de poemas.

El Dr. Jesús Serrano, como solía llamarlo en público, era un gran enamorado de la ciudad transformada en urbe por esos seres humanos que se hacían protagonistas de la micro-historia de todos los días; aún más, él buscaba, identificaba y registraba en su memoria al habitante anónimo promedio de la ciudad para mostrar a su audiencia los claroscuros de esa urbe que él mismo se encargaba de significarnos en palabras, frases, conferencias, artículos y libros minuciosamente hilvanados, y digo hilvanados porque, al igual que el verdadero conocimiento científico, todo era provisional hasta la siguiente propuesta analítica –y no por ello superfluo ni carente de rigor. Él fue uno de los primeros que indicaron que los "ninis", aunque aparentemente ni estudiaban ni trabajaban, eran los más emprendedores y que, por su falta de capacitación, también eran los que más fracasaban. Además indicó que las mujeres "ninis", en mayor porcentaje que los varones, sí trabajaban pero que su trabajo, al ser doméstico, no era remunerado ni registrado en las estadísticas. No debemos olvidar que él acuñó la categoría *alejamos* para señalar que los algunos fieles cristianos –que podrían ser más de los que pensamos– no solo se alejaban por razo-

nes personales, sino que los mismos cristianos comprometidos y los más cercanos los alejaban con sus actitudes, comportamientos, etiquetamientos y exclusión social, basados todos ellos en una rigidez interpretativa de las normas religiosas.

Al Dr. Serrano tampoco le importaba las limitaciones que pudiera encontrar en su propia existencia pues, ante un proyecto constructor de ciudadanía –tanto civil como eclesial– se lanzaba con los medios a su alcance para contribuir, con su saber profuso e incansable vitalidad, a la realización de dicho emprendimiento. De esa manera contribuyó como académico, perito en filosofía y pastoral urbana, servidor público y como fiel cristiano a la construcción de una mejor sociedad y una mejor iglesia.

Baste con estas pocas palabras para contextualizar la selección poética que pongo a su consideración.

Mi eterno reconocimiento, agradecimiento y amor a la persona y labor del Dr. Jesús Antonio Serrano Sánchez, querido maestro, colega y amigo que en paz de Dios descanse.

Ixtapalapa

¿Quién puede decir y contar que nació aquí?
¿Quién se creé oriundo de la ciudad del sol?
¿Quién puede escribir desde el ombligo del mundo?

Yo me sé extranjero en esta tierra mía,
Sé que mis pasos profanos vienen de la sierra,
Que mi figura fue hecha de cardos y arena.

Aun así, esta eterna laguna seca,
Nacida de los cuerpos divinos en holocausto,
Me recibió, me dio a luz, me nació…
Me amamantó con la arena de sus cerros,

Con sus girasoles en pleno,
Con sus olores pirules
Con sus azules firmamentos.

¡Sí!
Me adoptó, me crió, me educó…

Aún eleva su alma y me canta,
Me canta sobre sus cinco soles,
Sobre todos sus cielos,
Sobre el camino de los muertos.

Yo ya no soy más arena ni cardo ni sierra,
Tan sólo camino fantasma sobre sus antiguas piedras,
niebla de los acalotes ausentes,
sombra de los ahuejotes caídos,
frescura de los canales desecados,
hortaliza en la chinampa antigua.

Ahora canto cenzontle a todos los profanos,
Y escribo sobre resecos amates,
De olvidadas plumas quetzales,
De negros y rojos sapiensales,
De todos nuestros suspiros
De todos nuestros pesares.

Hermosa Coatlicue

Inmensa te alzas
sobre tus muslos pétreos
Llevas mis corazones
en tus fecundos senos.

Déjame abrazarte
cada una de las serpientes.
Déjame besarte
cada una de las escamas.

No te inquiete
las grandes alas en mis espaldas
Ni te sotierre
mi impronta celeste en tinieblas.

He de besarte
sobre orquídeas incorpóreas.
He de poseerte
en tu inframundo en llamas.

Amadísimo rostro dual y bífido,
anclas mi vuelo eterno…
Mis senderos ya fecundan
tus altas tierras
Y de ellas salen bendiciones inéditas.

Amor paterno

A la comunidad de Cristo Rey

Antigua niña de trenzas negras
has dejado tu muñeca
a la orilla de la chinampa
envuelta en tantas primaveras.

Tiñes tu huipil de mañanas,
te adornas de esperanza
la cándida enagua
y con mil aromas las caderas.

Tu andar cenzontles
no pregona mis canciones

ni tus voces quetzales
andan mis tezontles.

No soy más luz de tus ojos
ni quien dibuja en tu rostro
paisajes del remoto lago
coloreados de sueños frondosos.

Ahora suspiras, flor veraniega,
por entre la alta hierba
de otra hermosa parcela…
ella ha seducido tu corazón.

Amándote

El sol se apaga. Tú renaces. Te alzas vestida de noche. Te desnudas los ojos, me miras, me invades de laguna. Nada en mí que no sea de ti.

Silencio. Elástico trópico. Estero inmenso. Tu canto en mis cuerdas... mi verso en tu mano.

Silencio. Frío ascenso al ojo de agua. Sin enormes corrientes... solo hielo en las venas.

Te ocultas de luz llena. Aridez en mi verso. Ausencia y olvido. Me alzo marchito, teñido de sol dormido. Sí, se alza mi noche de luna henchida, desolada de luces amantes.

Tiempo, distancia, olvido... tu vida en mi verso, tú, mi aliento divino.

Ruptura

La noche ha caído sobre estos cuerpos abandonados
La lluvia acoge entre sus dedos fríos sus almas

Estos dos, arrancados del mundo, han dejado de ser mundo
y han pasado a ser un hueco en el universo.

Se han vaciado las carnes entre la ausencia de soles…
han llenado de ausencia todas las memorias.

Las sombras los han engendrado
Las sombras los han alimentado
Las sombras los han engullido…

Ahora ya no hacen ruido, permanecen silenciosos
totalmente abatidos, en medio de campos de arena
donde nacen y mueren infinidad de dunas
duermen bajo la sombra de negras lunas
bajo lágrimas negras
bajo negras letras que se ausentan de los labios…
Cerrados, mutilados y llenos de olvido.

Jueves Santo

Miro el vaivén del viento
entre las florestas y los arbustos,

a la sombra de inmensos edificios,
rodeado de hierro y cemento.

Tus sayas salen de mis recuerdos,
atavían la tarde bañándola de dorado.
Apareces, llena de flores y canto
con la luna entre los labios

Extiendo mis suspiros
Hacia tu bálsamo etéreo.
Vienes y bañas de café, canela y sándalo
mis profundos anhelos

Ya desapareces con el crepúsculo.
Desde mis brazos vuelve a tu refugio.
Ya te hundes en este insolvente pecho
de corazón oscurecido.

Intersticios
FILOSOFÍA · ARTE · RELIGIÓN

Bases

1. Los artículos deberán considerar el perfil de cada sección que conforma la revista:
   - Monográfica.
   - *Dossier*: en relación con cuatro líneas de pensamiento: Filosofía de la cultura, Hermenéutica filosófica, Pensamiento de inspiración cristiana y Tradición clásica. El artículo puede versar sobre una sola de estas líneas, sobre la confluencia de dos, tres o bien las cuatro.
   - Arte y religión: incluye textos relacionados con esta temática.
   - Reseñas: pueden ser expositivas o de comentario; deberán versar sobre libros de filosofía, arte o religión de no más de tres años de haber sido publicados.
2. Sólo se aceptará un artículo inédito por autor.
3. Sólo se aceptarán artículos en español; los textos que incluyan pasajes en un idioma distinto deberán presentar también la traducción al español.
4. No se reciben ensayos o artículos sin aparato crítico.
5. Los artículos deberán tener una extensión mínima de 10 cuartillas y máxima de 20, escritas por una sola cara en *Times New Roman* 12, a renglón y medio. En el caso de las reseñas, la extensión será entre 3 y 4 cuartillas si es expositiva, y entre 8 y 10 si es de comentario.
6. Las notas a pie de página deberán registrarse indicando: Nombre y apellido (no abreviados) del autor, título de la obra, lugar, editorial, año y número de página(s).
7. Cada trabajo —excepto reseñas— deberá incluir resumen del artículo, no mayor de 7 líneas, y palabras clave —no incluidas en el título— ambos en español y en inglés.
8. Los artículos deberán enviarse a *Intersticios*, Universidad Intercontinental, Insurgentes Sur 4303, Santa Úrsula Xitla, 14420, por internet, a intersticios@uic.edu.mx. Debe incluirse nombre del autor, departamento/escuela e institución/universidad a que pertenece, y país.

9. Los artículos se someterán a doble arbitraje ciego del Consejo Editorial de la revista y, una vez publicados, serán propiedad de la Universidad Intercontinental.
10. En caso de ser aceptado, el artículo se someterá a corrección de estilo y, una vez publicado, el autor recibirá un ejemplar del número en el que aparezca.
11. Los artículos que no cumplan con lo señalado en los puntos 3, 4, 5 y 6 de esta convocatoria serán devueltos y se aceptarán sólo hasta cubrir todos los requisitos indicados.
12. Cualquier situación no contemplada en la actual convocatoria quedará al juicio del Consejo Editorial.

FE DE ERRATAS

En el artículo de la Dra. María Del Carmen Macuil García, se omitió por error editorial la bibliografía que complementa las referencias que la autora hace en el cuerpo del texto.

Se presenta a continuación la bibliografía como debió quedar incluida en su texto.

Este texto está en la sección MONOGRÁFICA, pp. 360 a 381.

Oraciones para curar el maíz: el trabajo agrícola entre los pueblos nahuas de México

Payers for heal the corn: The agricole work between nahua peoples of Mexico

María del Carmen Macuil García

Bibliografía

Amith Jonathan, Ojo Comunicación/INALI (Productores), Olivares Ruiz Roberto (director) y Amith Jonathan (codirector). *Silvestre Pantaleón* [Documental] México, 2011. Cuadernillo adjunto, pp. 25-31.

Aramoni, Ma. Elena (1990). *Talocan tata, talocan nana: nuestras raíces. Hierofanías y testimonios de un mundo indígena*. Dirección General de Publicaciones, Conaculta, INAH, México.

Azanza López, José Javier (1998). "Tipología de las Torres Campanario Barrocas en Navarra". *Príncipe de Viana* 214, pp. 333-390.

Barona Martínez, Carlos (2018). *Semántica y léxico corporal en los nahuas del centro de México. Siglo XVI*. Tesis de Doctorado en Estudios Mesoamericanos, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.

Barrios, Miguel (1949). "Textos de Hueyapan, Morelos". *Tlalocan* 3-1, pp. 53-75.

Bérault-Bercastel, Antoine-Henri de (1852). *Historia general de la Iglesia, desde la predicación de los apóstoles, hasta el pontificado de Gregorio XVI. Obra escrita en francés para uso de los seminarios y del clero, propia para facilitar el estudio de la teología y de la disciplina eclesiástica.* Traducida, anotada y añadida en lo tocante a la iglesia de España por Epifanio Díaz Iglesias Castañeda. Tomo II, Imprenta de Ancos, Madrid.

Brewer's Dictionary of Phrase and Fable [1870] (¿1945?). Revised and Enlarged, Harper and Brothers Publishers, New York.

Butler, Alban (1821). *The lives of the Fathers, Martyrs, and other principal Saints*. Vol. VI, Printed by A. Wilson, Camdentown, St. Pancras, Londres.

Celestino Solís, Eustaquio (2004). *Gotas de maíz: jerarquía de cargos y ritual agrícola en San Juan Tetelcingo, Guerrero*. CIESAS, México.

Croisset, Juan (1847). *Novísimo Año Cristiano, o Ejercicios devotos para todos los dias del año*. *Adicionado con las vidas de los santos y festividades que celebra la Iglesia de España. Ultima y completa Edición. Aumentado con el Martirologio Romano, íntegro, los Santos nuevamente aprobados, Himnos y secuencias que canta la iglesia*. Vol. Junio, Imprenta de Pons, Barcelona.

Gascón, Antonio (1750). *Fascisculus Exorcismorum, Conjurationum, Orationum, ac Benedictionum contra Procellas, Ventos, Locustas, aliosque Vermes, Y Animalia fructuum corrosiva*. Editorial Imp. Hdos. de Martínez, Pamplona.

Gubler, Ruth (2010). "El oprobio de las palabras equívocas: no se debe confundir a los curanderos y h´meno´ob con los brujos y hechiceros". *Ketzalcalli* 1, pp. 89–114.

Huicochea, Liliana (2003). "Yeyecatl-YEyecame: Petición de lluvia en San Andrés de la cal", en B. Albores y J. Broda (Coord.). *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*. El Colegio Mexiquense, UNAM, México, pp. 233-254.

Ichon, Alain [1973] (1990). *La religión de los totonacas de la sierra*. Instituto Nacional indigenista, Secretaria de Educación Pública, México.

Iwaniszewski, Stanislaw (2001). "Reflexiones en torno a los graniceros, planetnicy y renuberos". *Estudios de Cultura Náhuatl* 34, pp. 391-423.

Juárez Becerril, Alicia María (2010a). *El oficio de observar y controlar el tiempo: los especialistas meteorológicos en el altiplano central: un estudio sistemático y comparativo*. Tesis de Doctorado en Antropología, Facultad de Filosofía y Letras, IIA/UNAM, México.
_____ (2010b). *Los aires y la lluvia*. Editora de Gobierno del Estado de Veracruz, Colección Investigaciones, México.
_____ (2015). *Observar, pronosticar y controlar el tiempo. Apuntes sobre los especialistas meteorológicos en el Altiplano Central*. Serie Antropológica 25, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, México.

Lorente, David (2006). *La razzia cósmica: una concepción nahua sobre el clima (el complejo ahuaques-tesiftero en la Sierra de Texcoco, México)*. Tesis de Maestría en Antropología Social, Universidad Iberoamericana, México.

Luna Fierros, Ana Karen (2016). *La conjuración del granizo. La construcción de una superstición en el arzobispado de México, siglo XVIII*. Tesis de Maestría en Historia, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México.

Lupo, Alessandro (1995). *La tierra nos escucha: la cosmología de los nahuas a través de las súplicas rituales*. INI, CNCA, México.

Macuil García, María del Carmen (2018). Curar el cuerpo, curar el maíz. Una metodología para el estudio del complejo de los aires a través del género del rezo: norte de Morelos. Tesis de Doctorado en Estudios Mesoamericanos, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México.
_____ (2012). *Tradición oral y Medicina tradicional en la zona norte del estado de Morelos y en el sur del Distrito Federal: el caso de los "aires"*. Tesis de Maestría en Estudios Mesoamericanos, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México.
_____ (2007). *Enfermedad y práctica terapéutica de doña Flavia, especialista de la medicina tradicional en Amatlán de Quetzalcóatl, Morelos*. Tesis de Licenciatura en Etnología, ENAH, México.

Maldonado Jiménez, Druzo [2001] (2007). “Cerros y volcanes que se invocan en el ‘culto a los aires’, Coatetelco, Morelos”, en J. Broda, S. Iwaniszewski, A. Montero (Coord.). *La montaña en el paisaje ritual*. IIA, UNAM, CONACULTA, ENAH, México, pp. 395-417.
_____ (2005). *Religiosidad indígena. Historia y etnografía Coatetelco, Morelos*. Colección Científica, Serie Etnografía, INAH, México.

Medina Hernández, Andrés (2008). “La cosmovisión nahua actual”, en S. Limón Olvera (ed.). *La Religión de los pueblos Nahuas*. Enciclopedia Iberoamericana de Religiones, Trotta Editorial, Madrid, pp. 193-218.

Mendoza, Vicente y Virginia de Mendoza (1991). *Folklore de la región central de Puebla*. CENIDIM, México.

Molina, Fray Alonso (2008). *Vocabulario en lengua Castellana y Mexicana*; *Mexicana y Castellana*, Porrúa, México.

Oettinger, Marion y Parsons, P. Amanda (1982). “Una guía para rituales de la lluvia en Petlacala, Guerrero”. *Tlalocan* IX, pp. 373-384.

Rituale romanum (1617). Pauli V. Pont. Max. Jussu Editum, Typographia Cameræ Apostolicæ, Roma.

Román Montes de Oca, Erika (2013). *El maíz en la vida cotidiana de las familias campesinas de Amatlán de Quetzalcóatl*. Tesis de Doctorado en Ciencias Agropecuarias y Desarrollo Rural, Facultad de Ciencias Agropecuarias, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, Cuernavaca.
_____ (2017). “Ritos y milpas en Amatlán de Quetzalcóatl, Tepoztlán, Morelos, México”. *Relaciones Estudios de Historia y Sociedad* 151, pp. 193-229.

Ruiz Rivera, César Augusto (2001). *San Andrés de la Cal. Culto a los señores del tiempo de Rituales Agrarios*. Historia y Antropología de un pueblo de Tepoztlán Morelos, Ayuntamiento de Tepoztlán, UAEM, CIDHEM, Cuernavaca.

Serafino, Gregorio (2015). “Las plegarias en náhuatl de la Montaña de Guerrero: testimonios y recopilaciones”. *Estudios de Cultura Náhuatl* 50, pp. 329-353.

Úzquiza Ruiz, Teodoro (2012). *Simbología iconográfica de los santos*. Editorial Revista Sembrar, Burgos.

Vargas Betancourt, Margarita (2004). “Legend of the Tepozteco: Popol Vuh and Catholic mythology”, *Human Mosaic* 35-1, pp. 41-49.